

التراث العربي

العدد 122 تموز 2011م، شعبان 1432 هـ السنة الثلاثون

مجلة
فصصية
محكمة

د. عبد الله نبهان

د. وهبة الرحيلي

د. شوقي أبو خليل

د. أحمد طيبى

د. نزار أباظة

د. زروقي عبد القادر

د. محمد حرير

أحمد سعيد هوّاش

محمد عيد الخربوطى

ملف العدد «جمال الدين القاسمي» وفيه:

• بين يدي ملف القاسمي

• جمال الدين القاسمي

وكتابه «قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث»

• القاسمي ومحمد رشيد رضا

• المنهج التربوي في فكر القاسمي

• مدرسة الشيخ جمال الدين القاسمي

• المنحى البلاغي في فكر القاسمي

• من مؤلفات الشيخ جمال الدين القاسمي

• محمد جمال الدين القاسمي

• مكتبات العلماء

التراث العربي

مجلة فصلية محكمة تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق

المدير المسؤول

أ. د. حسين جمعة

مدير التحرير

رئيس التحرير

أ. د. عبد الله بنهاي

أ. د. راتب سكر

هيئة التحرير:

أ. د. أحمد دهمان - أ. د. أحمد هوزي الهيب - أ. د. سهيل زكار

أ. د. عبد اللطيف عمران - أ. د. علي أبو زيد - د. ممدوح خسارة - أ. د. وهبة الزحيلي

الإشراف والتدقيق اللغوي: أ. د. نبيل أبو عمشة

الإخراج الفني: أسمى الحوراني

الراسلات باسم رئاسة التحرير

اتحاد الكتاب العرب، مجلة التراث العربي، دمشق — ص. ب (٣٢٣٠)

فاكس: ٦٦١٧٢٤٤

البريد الإلكتروني — E-mail : aru@net.sy / aru@tarassul.sy

موقع اتحاد الكتاب العرب على شبكة الإنترنت:

www.awu-dam.org



أَنْتَادُ الْكِتَابِ الْعَرَبِ
Arab Writers Union
Damascus حِمْشَق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مكتبة لسان العرب

شروط النشر

- 1-لن تكون البحوث تراثية، لو تصلب في باب التراث.
- 2-لن تكون جديدة، ولم تنشر من قبل.
- 3-التقيد بمنهج علمي دقيق، والتزام الموضوعية، والتوفيق والتخيير، وتحقق السلامة اللغوية.
- 4-لن تكتب بخط واضح، وبفضل لن تكون مطبوعة على وجه واحد من الورقة.
- 5-الا تزيد عن ثلاثين صفحة.
- 6-لن تراعي عادات الترقيم.
- 7-توضع الحوشي في أعلى الصفحة، ويلزم فيها المنهج العربي، أي يكتب اسم الكتاب، فالمؤلف، فالمحقق، فالجزء والصفحة.
- 8-يبت في آخر البحث فهرس المصادر والمراجع وفق ترتيب حروف الهجاء لأسماء الكتب، مثل: (طبقات فحول الشعراء: ابن سالم - تح. محمود شاكر - القاهرة - مط. المدى - ط3، 1974).
- 9-يقت للبحث بملايينه في بضعة أسطر، ويرفق لمحة عن سيرة المؤلف وعناته.
- 10-يمكن أن تنشر المجلة تصوياً تراثية محققة، إذا استوفى النص شروط التحقق.
- 11-تخضع الأبحاث المرسلة للتحكيم العلمي.
- 12-لا تعاد الأبحاث إلى أصحابها، ويبلغون بذلك نشرها، أو الاعتذار لهم.
- 13-الأبحاث والمقالات التي تنشر تعتبر عن آراء كتابها، ولا تعتبر بالضرورة عن رأي المجلة أو الاتحاد.
- 14-ترتيب البحوث داخل العدد يتضمن لاعتبارات ثانية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.

□□□

الاشتراك السنوي

- | | |
|-------------------------------------|--------------------------------------|
| — داخل القطر للأفراد | : ٨٠٠ ل.س |
| — في الأقطار العربية للأفراد | : ٢٥٠٠ ل.س أو (٥٠) دولاراً أميركيّاً |
| — خارج الوطن العربي للأفراد | : ٣٠٠٠ ل.س أو (٦٠) دولاراً أميركيّاً |
| — الدوائر الرسمية داخل القطر | : ١٠٠٠ ل.س |
| — الدوائر الرسمية في الوطن العربي | : ٣٠٠ ل.س أو (٦٠) دولاراً أميركيّاً |
| — الدوائر الرسمية خارج الوطن العربي | : ٣٥٠٠ ل.س أو (٧٠) دولاراً أميركيّاً |
| — أعضاء اتحاد الكتاب | : ٢٥٠ ل.س |

الاشتراك برسل حوالة بريدية أو شيئاً يدفع ثمناً إلى مجلة التراث العربي

ــ المحتوى ــ

١	الافتتاحية:	
٢	٧	أ.د. راتب سكر
٣	٧	ملف العدد: العلامة.. جمال الدين القاسمي
٤	٧	١٧ مدیر التحریر بين يدي ملف القاسمي
٥		القاسمي في سطور
٦	٢١	أ.د. وهبة الزحبي جمال الدين القاسمي وكتابه، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث
٧	٤٣	د. شوقي ابو خليل القاسمي ومحمد رشيد رضا
٨	٥٣	د. احمد طببي المنهج الزبيوي.. التعليمي كما تبلور في فكر القاسمي الدمشقي من خلال كتابه، حجامة الآداب في أخلاق الانجاب
٩	٦٥	د. نزار اباظة مدرسة الشيخ جمال الدين القاسمي ومنهجه العلمي والفكري
١٠	٧٣	د. زروقي عبد القادر المنهج البلاغي في فكر القاسمي قراءة في عتبة، محاسن التاویل.
١١	٩٣	د. محمد حریر من مؤلفات الشيخ جمال الدين القاسمي كتاب، موعظة المؤمنين انموذجاً
١٢	١٠١	احمد سعيد هواش محمد جمال الدين القاسمي عالم مجدد نهضوي.. مصلح دين وفكري واجتماعي
١٣	١١١	محمد عيد الخريوطلي مكتبات العلماء... جمال الدين القاسمي
١٤		بحوث العدد ودراساته
١٥	١٢١	د. حسن الخطاطف خير الخاصة والعامة عند الإمام الشافعى
١٦	١٤٣	أ.د. احمد علي محمد التصوير الفنى بالحروف في الشعر العباسى
١٧	١٥٧	د. سمر روحى الفيصل ابن دريد الأزدى ... الأديب اللغوى
١٨	١٧٩	أ.د. أحمد زياد محبك صورة القمر في الشعر العربى القديم
١٩	١٩٢	أ.د. خليل الوسي الوجه والمرآة.. المتنبي مقروءاً.. شفيق جبرى انموذجاً
٢٠	٢٠٩	د. وليد محمد السراقي أبو عمر الجرمي: نثار من اخباره وملامح منهبه النحوى
٢١		أوراق تراثية
٢٢	٢٢٥	أ.د. عبد الإله نبهان اخبار التراث
٢٣	٢٤٧	د. سمير ملوف كتب وكتاب: (الكشف والتنبیه على الوصف والتشبیه)
٢٤	٢٥٢	أ. د. سهيل زكار آخر الكلام: (مشروع لتحقيق تاريخ الإسلام ومعاجته)



مكتبة لسان العرب

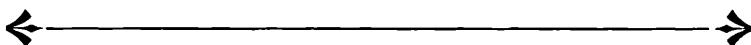
www.lisanarb.com

lisanearb.com رابط بديل

الافتتاحية

اعتبار في وداع أ.د. عبد الكريم الأشتر

د. راتب سكر



-١-

أصدر رئيس اتحاد الكتاب العرب أ.د. حسين جمعة بياناً مؤثراً نعى فيه الأستاذ الدكتور عبد الكريم الأشتر الذي غادر دنيانا الفانية، في يوم الجمعة ٧/١٠/٢٠١١، بعد حياة حافلة بالعطاء، مكرّسة لخدمة لغة الضاد وأدبها وتراثها.

تنوعت بيانات التعزّي التي رافقـت هذا الرحيل، صادرة عن غير جهة ومؤسسة ثقافية أهلية ورسمية، واشتـركت جميعـها بـنبرة حزن عميق نسـج حروفـها، معبـراً عن شـعور المـشرفـين على تلك المؤـسسـاتـ التي عـرفـتـ الأـشـترـ فـارـساًـ من فـرسـانـ سـاحـاتـ عـطـائـهاـ،ـ من جـهـةـ،ـ وـعـنـ شـعـورـ عـامـ سـادـ الأـوسـاطـ الـثقـافـيـةـ بـرـحـيلـهـ،ـ من جـهـةـ آخـرىـ.

تلـوـنـ هـذـاـ الشـعـورـ الـمـوجـعـ بـالـحزـنـ وـالـخـيـبةـ،ـ بـأـصـدـاءـ الـمـكـانـةـ الـعـلـمـيـةـ وـالـوـجـانـيـةـ الـكـبـيرـةـ الـتـيـ حـظـيـ بـهـاـ الـفـقـيدـ عـلـىـ درـوبـ تـقـاعـلـهـ الـوطـنـيـ وـالـقـومـيـ وـالـإـنـسـانـيـ معـ مـعـاصـريـهـ:ـ أـسـتـاذـاـ جـامـعـياـ مـوـسـوعـيـ الـثـقـافـةـ،ـ وـبـاحـثـاـ مـرـمـوقـاـ فـيـ قـضـائـاـ الـأـدـبـ الـعـرـبـيـ الـحـدـيـثـ وـنـقـدـهـ،ـ وـسـادـنـاـ طـلـيـعـياـ مـنـ سـدـنـةـ التـرـاثـ الـعـرـبـيـ وـدـرـاسـتـهـ وـتـحـقـيقـهـ.



تجاوزت هذه الأصداء النبيلة مع ما تركه رنين قدراته الفذة على بناء الصداقات الطيبة في نفوس زملائه وطلبه وعارفيه، تجاوباً مثيراً تناغم مع رنة أنسى بالغ عميق بفقده، مرتبطة بتوقيته الزمني في عالم يشهد تهديد الأحلام العربية الكبيرة بالخيبة والانكسار، تلك الأحلام التي ثابر طوال عمره على ترتيل أناشيدها الجميلة بعمله اليومي البسيط المخلص الجاد: معلماً وكاتباً، حتى غداً رمزاً من رموزها الثقافية، حاملاً أماراتها الفياضة بالبشر والتوجيه.

-٤-

كتب سيرته الذاتية بقلمه، وقدم قطوفاً منها في لقاءات شائقة، تسابقت إلى استضافتها الجامعات والمؤسسات العلمية والثقافية، وغالباً ما كانت هذه اللقاءات تتحول إلى احتفاء باسمه الجميل، وعطائه الثر، كما حدث في لقاء طلبة جامعة البعث ومدرسيها، يوم استضافه قسم اللغة العربية فيها، في خريف عام ٢٠٠١... كان في صوته نبرة حميمة، تسكنها بحة آسرة، وسرعان ما وجدتني مع كثيرين من الحاضرين تحت السعي إلى لقائه، والتعم بفيض أستاذيته الراقية، وأنوار مواداته الباذخة، حتى إذا لم ي مع عدد من مدرسي قسم اللغة العربية في جامعة حلب، دعوة مدرس اللغة العربية أ. محمد خباز إلى حماة، بمناسبة دفاع ابنته د. رود خباز (التي أشرفت على جوانب من تتمذذها على دروب العلم) عن أطروحة الدكتوراه، كرمني بزيارة منزلني البسيط، وكلفتني بترتيب حصوله على ملفات مهرجان أسامة بن منذ وقلعة شيزر، إذ كان يشتغل على استكمال دراسته السابقة لكتاب أسامة «الاعتبار» وتحقيقه، وزيارتة جامع أبي الفداء، وضربيه في فنائه، ولقاءه مع زميله أيام دراسة اللغة العربية وأدبها في جامعة دمشق الأديب عبد الرزاق الأنصاري، لتسترجع أحاديث الذكريات من مطلع الخمسينيات صوراً لزملاء زينت أسماؤهم صفحات الفنون الأدبية المختلفة، منهم مازن المبارك، وسعيد حوراني، ومدححة عكاش (الشاعر الرقيق، وصاحب مجلة الثقافة، الذي ورد خبر رحيله في ٢٠١١١٠٢٠ متزاماً مع إرسال هذا العدد إلى المطبعة)، وغيرهم .. كانوا طلبة يحيطون مدرسيهم: د. إبراهيم الكيلاني، ود. جميل صليباً، ود. أمجد الطرابلسى، وسعيد الألغانى، وشفيق جبرى، وبهجة البيطار وعز الدين التوكى وأمثالهم بهالات من حب وتقدير، استمرت أنوارها تنقل مباحث خاصة إلى الأحاديث، التي ما تزال تعم صدرى الصغير بقصور سكينتها وفرحها.

ولد عبد الكريم الأشتر في حلب سنة ١٩٢٩، وبعد أن حاز على مقاعد مدارسها شهادة الدراسة الثانوية سنة ١٩٤٨، التحق بجامعة دمشق وتخرج فيها سنة ١٩٥٢، ليصبح من مدرسي اللغة العربية في ثانويات حلب، قبل أن تتهيأ له ظروف السفر بعد أربع سنوات

إلى القاهرة، (موفداً مع طالبين أصبحا من أصدقاء العمر، هما: د. شاكر الفحام، ود. عمر الدقاق)، ليتخرج في معهد الدراسات العربية العالمية حائزًا شهادة الماجستير في الأدب العربي الحديث سنة ١٩٦٠، وفي جامعة عين شمس حائزًا شهادة الدكتوراه في الأدب العباسي سنة ١٩٦٢، ويصبح في العام التالي مدرساً في جامعة دمشق، التي تدرج في مراتبها العلمية حتى نال درجة الأستاذية سنة ١٩٧٤.

تنوعت علاقاته بجامعات الأقطار العربية ومتقفيها، وتعتمدت على مدارج الأيام، غير مقتصرة على علاقته المتتجدة والمميزة بربوع القاهرة التي تتلمذ فيها لوكبة من كبار نقاد الأدب العربي ودارسيه، مثل د. محمد مت دور، ود. عبد القادر القط، ود. عبد العزيز الأهواني، وغيرهم، فقد درس في جامعة وهران الجزائرية أربع سنوات (١٩٦٩ - ١٩٧٣)، وفي جامعة الإمارات العربية المتحدة سنتين (١٩٧٩ - ١٩٨١)، وشارك في عشرات المؤتمرات العلمية العربية والدولية، وظل في حله وترحاله مسكننا بهواجس تنسيق الجهود مع إخوانه المتقيفين العرب، قابضاً كفه على جمرة أحلام كبيرة، تتفنن بما في التراث العربي من أنغام ساحرة، وتتشدد لأدب عربي معاصر وحديث يبشر بوفائه لتلك الأغمام على دروب غُد ماجد ظافر على الكبوات، وإن كره الكارهون.

كتب عن جوانب مختلفة من صلاته بالشخصيات والأزمات والأمكنة، فخصص سنتي إقامته في الإمارات بكتابه «الصدى»^(١)، الذي جاء في متن عنوانه: «صور تاريخية من حياة الجامعة والثقافة والفكر في دولة الإمارات العربية المتحدة»، وفصل في علاقاته بالشخصيات الأدبية في كتابه «أحاديث في الكتب والكتاب»^(٢)، ولاسيما علاقاته بـ طه حسين، ود. محمد مت دور، وحسيب كiali، وخير الدين الأسدى، وخليل الهنداوى، وغيرهم. تعد رسائله التي تبادلها مع المتقيفين العرب، ولاسيما أدباء المهجر، سجلًا حافلاً بحوار عربي طليعي على دروب النهضة العربية، ومائًا تطلعاتها، ولاسيما رسائله مع ميخائيل نعيمة (١٨٨٩ - ١٩٨٨)، الذي استمرت حواراته وصادقته الجميلة معه، في حلب وبسكننا والقاهرة، منذ عام ١٩٥٢ حتى رحيله، وقد خص أدبه في رسالة الماجستير التي أنجزها بين عامي (١٩٥٨ - ١٩٦١) بدراسة مميزة، أعاد النظر فيها، وضمنتها كتابه المهم «النشر المهجري»^(٣).

(١) الأشترا، د. عبد الكريم، ٢٠٠١ - الصدى. دار الثريا، طب، (٤٥ ص).

(٢) الأشترا، د. عبد الكريم، ٢٠٠٧ - أحاديث في الكتب والكتاب. اتحاد الكتاب العرب، دمشق، (٣٣٣ ص).

(٣) الأشترا، د. عبد الكريم، ١٩٦٤ - النشر المهجري. طبعة ثانية موسعة ومتقدمة، دار الفكر الحديث، لبنان، (٢٦١ ص).



أسهم بنشاط فاعل في غير مؤسسة علمية وثقافية، فأصبح عضواً بارزاً في جمعية النقد الأدبي، وفي هيئة تحرير مجلة التراث العربي، في اتحاد الكتاب العرب، وعضواً في لجنة التمكين للغة العربية، وسمى عضواً مرسلاً لمجمع اللغة العربية بدمشق، الذي انتخبه عضواً شرف، قبيل رحيله بوقت قصير.

نشر كثيراً من المؤلفات القيمة، مثل كتابه «النثر المهجري وفنونه» (القاهرة، ١٩٦١)، و«دعبد بن علي الخزاعي» (دمشق، ١٩٦٤)، و«نصوص مختارة من الأدب العباسى» (دمشق، ١٩٦٥)، و«غروب الأندلس وشجرة الدر» (دمشق ١٩٦٥)، و«معامل في النقد العربي الحديث» (بيروت، ١٩٧٤)، و«فواصل صغيرة: في قضايا الفكر والثقافة العربية»، (دمشق، ٢٠٠٢).

كرمه اتحاد الكتاب العرب في احتفال لائق، كما كرمته غير جهة أكademie وثقافية في سورية وغيرها من الأقطار العربية، ومنحه المركز العربي للأدب الجغرافي في أبو ظبي في عام ٢٠٠٧ جائزة ابن بطوطه للمخطوطات، تقديرًا لتحقيقه كتاب أسامي بن منقد (٤٨٤-٥٨٤ هـ) «الاعتبار» دراسته، ولجهوده في خدمة التراث العربي ومخطوطاته.

-٣-

نشر أ.د. عبد الكريم الأشتر في عام ١٩٨٠ مختارات من كتاب «الاعتبار»^(١)، مشفوعة بتدقيق وتفصيل وتقديم، ثم استكمل عمله في هذا المضمون، فنشر في عام ٢٠٠٢ الكتاب في طبعة كاملة، تتضمن «مذكرات أسامي في حروب الإفرنج التي سمّاها الأوروبيون: الحروب الصليبية، وما تقدمها من فصول حياته، منذ نشأته في قلعة شيزر... وملحقاً ضمّنته بعض حكايات الصالحين، وصوراً من مشاهد الصيد التي حضرها مع أبيه، في سهل الغاب القريب من شيزر وما حولها، ومع رجال عصره...»^(٢). وقد وضع د. الأشتر في دراسته أن مشاهد الصيد التي تحدث عنها أسامي في ملحقه تتضمن أيضاً حكايات عن مشاهد حضرها «في الموصل، مع أباك عماد الدين زنكي وغلمانه، وفي دمشق ومصر وديار بكر وغيرها، مع كبار رجال عصره»^(٣).

(١) ابن منقد، أسامي، ١٩٨٠ - من كتاب (الاعتبار). المختار من التراث العربي، اختيار وتقديم وتعليق: د. عبد الكريم الأشتر، وزارة الثقافة، دمشق.

(٢) ابن منقد، أسامي، ٢٠٠٢ - كتاب (الاعتبار) «مذكرات أسامي بن منقد في الحروب الصليبية مع ملحقها في أخبار الصالحين ومشاهد الصيد والقصص». تدق نصوصها وفصل فقرها وقلم لها وعلق عليها: د. عبد الكريم الأشتر، المكتب الإسلامي، بيروت. من مقدمة الناشر زهير الشاويش.

(٣) المصدر السابق، مقدمة د. عبد الكريم الأشتر، ص ٢٢

إن الملحق المذكور أضافه أسامة نفسه إلى كتابه، مبيناً في استهلله اختلافه عن كتاب «الاعتبار» منهجاً وغايةً، بقوله: «هذه طرف أخبار حضرت بعضها، وحدثني ببعضها من أدق به، جعلتها إلهاقاً في الكتاب، إذ ليست مما قصدت ذكره فيما تقدم»^(١)، وقد أغار د.الاشتر هذه العلاقة المنهجية المؤسسة على اختلاف الملحق عن الكتاب، عناية علمية خاصة في دراسته وتحقيقه، فبين طبيعة تلك العلاقة في دراسته، ونشر الملحق منفصلاً عن كتاب «الاعتبار»، بفصول طباعي واضح، تحت عنوان مستقل، هو: «الملحق في كتاب الاعتبار»^(٢)، استمد من مضمون استهلالأسامة السابق لانتقاده إلى أوراقه الجديدة: موضوعاً وغايةً، وقد وصفها بعبارته في المقويس السابق، بقوله: «جعلتها إلهاقاً في الكتاب»، معززاً ما شجع د.الاشتر على نشر تلك الأوراق تحت عنوان «الملحق في كتاب الاعتبار»، بعد أن كانت في نسخة الكتاب المخطوطه واردة تحت عنوان «فصل»، الذي حافظ عليه محقق كتاب «الاعتبار» قبل الأشتر، من دون تنفيذ أي فصل معنوي أو طباعي، يوحى بأن الأخبار التالية فيه، متضمنة «حكايات الصالحين»، وصوراً من مشاهد الصيد، قد جعلهاأسامة - بحسب تعبيره - «إلهاقاً في الكتاب»، إذ ليست مما قصد ذكره فيما تقدم، فيجد القارئ المتتابع أن تلك الحكايات ترد في كتاب «الاعتبار» بتحقيق د. قاسم السامرائي^(٣)، وكأنها جزء أصيل منه، يمنحها المحقق أرقاماً متسلسلة، تكمل الأرقام التي منها لحكايات «الاعتبار»، منتهية بالرقم (١٦٧)، وتتكامل معها، فيرد استهلالأسامة لحكاياته الجديدة التي أطلقها «إلهاقاً في الكتاب»، تحت الرقم (١٦٨)، ثم ترد الحكاية الأولى من «حكايات الصالحين»، وصور من مشاهد الصيد»، تحت الرقم (١٦٩)، وتنتابع حتى تصل في نهاية الكتاب المحقق حتى تصل الرقم (٢٢٨). وفي المقابل يجد القارئ المتأني أن تلك الحكايات ترد في كتاب «الاعتبار» بتحقيق د. الأشتر، منفصلة عن كتاب «الاعتبار»، في ملحق خاص، منقسم إلى فصلين، يختص الأول منهما بأخبار الصالحين، والثاني بمشاهد الصيد، وقد منح د. الأشتر تلك الأخبار والمشاهد أرقاماً جديدة، مستقلة عن الأرقام التي حملتها حكايات كتاب «الاعتبار»، باللغة الرقم (٢٠٠) بحسب تحقيقه، لتبدأ في الفصل الأول من الملحق من جديد من الرقم (١) حتى الرقم (٤)، وفي الفصل الثاني من الرقم (١) حتى الرقم (٤٢)، أما عنوانا الفصل الأول، والفصل الثاني، فلا يذكران صراحة، ويوحى بهما التقسيم المنهجي والطباعي للملحق،

(١) المصدر السابق، ص ٢٦٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٦٧.

(٣) ابن منقد، أسامة، ١٩٨٧ - كتاب الاعتبار. تحقيق د.قاسم السامرائي، دار الأصالة، الرياض، (٢٦٧ ص)، ص ١٨٤.



وطبع توصيف أسامي لعمله بجبر أسود عاتم، لإبراز مثل قوله: «وأنا ذاكر فصلاً فيما حضرته، وشاهدته، من الصيد والقنص والجوارح»^(١).
 نسخة الكتاب المخطوط التي اعتمدها د. الأشتر في تحقيقه، «هي النسخة الوحيدة المعروفة إلى اليوم، والمحفوظة في دير الأسكوريال بإسبانيا»^(٢). وقد اعتمدها محققو الكتاب الثلاثة الذين سبقوه إلى نشره، فقد أصدره المستشرق هرتوين ديرنبورغ Hartwig Derenbourg في باريس عام ١٨٨٤، ود. فيليب حتى^(٣) في نيويورك عام ١٩٣٠، ود. قاسم السامرائي^(٤) في الرياض عام ١٩٨٧.

يذكر د. الأشتر أمّات الكتب في التراث العربي في لبوس وجداًني شخصي حميم، فيشعر قارئه أنها من مكونات شخصيته ونسيج وجوده، ومسرات روحه، بمثل قوله: «ورثت عن جدي نسخة قديمة من كتاب «كليلة ودمنة» الهندي الأصل... نسخة عتيقة فيها خروم كثيرة، سقطت منها أوراق لا أعرف عددها، فدخلت في كتاب أخرى. أكون أقرأ كتاباً في التاريخ، فأقلب الصفحة فأجد أمامي ورقة سقطت إليه من هذه النسخة وانطوت فيه، فأقرؤُوها وأنشغل بها، وأجد فيها راحة لا يعرف الناس مثلها إلا في كتب الحكمة القديمة»^(٥). ويجد متابع أعماله أن تعبيره الحميم عن علاقته بهذا الكتاب أو ذلك، يتّنون في غایاته المعرفية، ولكنه يحافظ على جوهره الوجادني، فيقول عن كتاب «كليلة ودمنة» المشار إليه في الأسطر السابقة، في مقالته « أيام في الهند»^(٦)، التي كتبها بعد حضوره ندوة علمية في إحدى جامعاتها عام ١٩٨١: «وكنت، وما أزال، معجبًا بكتاب «كليلة ودمنة» الذي... تسطع فيه رموز الحكمة وقدرتها في مخاطبة المجهول، وتسريره في السعي إلى فهم الإنسان من جوانبه الخفية»، وهو يبدي في مواقفه من هذا الكتاب، ومن غيره من الكتب التي يتداخل مضمونها مع قضايا إنسانية وفلسفية كبرى، مثل «رسالة ابن فضلان»، و«رسالة الغفران» للمعربي، رؤية إنسانية عميقـة الارتباط بنفسه،

(١) ابن منذ، أسامي، ٢٠٠٢ - كتاب الاعتبار، تذكريات أسامي بن منذ في الحروب الصليبية مع ملحقها في أخبار الصالحين ومشاهد الصيد والقنص. ندق نصوصها وفصل فقرها و Kendall لها وعلق عليها: د. عبد الكريم الأشتر، المكتبة الإسلامية، بيروت، (٢٦٧ ص).

(٢) المصدر السابق، مقدمة د. عبد الكريم الأشتر، ص ٢٣.

(٣) أسامي، ١٩٣٠ - كتاب الاعتبار. تحقق د. فيليب حتى، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (٢٤٠ ص). ابن منذ.

(٤) ابن منذ، أسامي، ١٩٨٧ - كتاب الاعتبار. تحقيق د. قاسم السامرائي، دار الأصالة ، الرياض ، (٢٦٧ ص).

(٥) الأشتر، د. عبد الكريم، ٢٠٠٢ - المقتطف. مجلة المعرفة، دار الثريا، حلب. (٢٢٩ ص)، ص ١٩٢.

(٦) الأشتر، د. عبد الكريم، ٢٠٠١ - الصدى. دار للتراث، حلب. (٤٥ ص)، ص ١٢١.

ومتألقة في دلالاتها على رسالته الثقافية التي أحاطت اسمه على دروب الحياة، بهالة نورانية خاصة.

ظل في غمرة تنوع اهتمامه بكتب التراث وأصحابها، في غير مؤلف من مؤلفاته، يعني بسيرة أسامة وأدبه عنانية مميزة، فيعيد النظر من حين إلى آخر، في شغله على أدبه ومذكراته، بمثل تخصيصها بالبحث الثامن من كتابه «فواصل صغيرة»: في قضايا الفكر والثقافة العربية»^(١)، وظلت أخبارأسامة أثيرة لدى قلبه، يحتنق بها ويناقشها كلما وجد إليها سبيلاً، بمثل إيراده رواية عن لقاء أسامة أبا العلاء المعربي (٣٦٣-٤٤٦هـ)، ورده الرواية بقوله: «كانت أنطاكية في التاريخ الذي ذكروه، في أيدي الروم! ثم إن أبا العلاء مات قبل أن يولد أسامة بسبعين وثلاثين سنة»^(٢).

تنوع مشارب الكتابة عن جهوده في هذا المضمار، متطلبة ما يليق بها من إطار معرفية ومنهجية مناسبة، تتطلع مجلة التراث العربي، متعاونة مع رئاسة اتحاد الكتاب العرب وهيئة المعنية، إلى الاحتفاء بها ضمن النشاطات القادمة.

-٤-

شاركت مع مجموعة من أفراني في مؤتمر علمي نظمته جامعة حلب في أواخر عقد التسعينيات الماضية، وفي إحدى خلوات الاستراحة، شرع أحد النافذين في تدبير بعض جوانب المؤتمر الإدارية يشبه حياة المجتمع بالبحر تشبيهاً بلاغياً، محدثاً الحاضرين عن أوجه الشبه، مفصلاً القول في علاقة الأسماك الكبيرة بالصغيرة، غير أن دخول د. الأشتر إلى المكان قطع عليه سلسلة تفصيله، إذ تسابق الجميع - وجهم من تلامذته - إلى الترحيب به، والتوسيع في المكان لمقدمه، وهو يطرأ من عليه بوداعته المعهودة الفائقة، وقد زادها بلوغه السبعين ألفاً، راداً التحيات الموجهة إليه بأحسن منها، موحياً لواحد منا، حديث العهد بالجامعات وبحوثها العلمية، بناء على حوار سابق بينهما، أعلمته فيه أنه أعد ثلاثة بحوث علمية عن سيرة أسامة بن منقذ وأدبه، لم تكن قد وجدت طريقها إلى النشر بعد، وأن يطلعه على تلك البحوث، وسرعان ما غادرنا حاملاً أوراق بغيته، تاركاً صاحب البحر والأسماك يعيد ديبلجاته.

زرت صاحب الجھوت الشاب بعد زمن غير قصير، فوجده قد أطرق رأسه على طاولة مكتبه الصغيرة، محاولاً كتم دمعتين تغالبان عينيه بنورهما، فاستوضحته سرّه، فدفعته إلى يده النحيلة كتاباً كبيراً يحمل بأناقة زاهية اسم د. عبد الكريم الأشتر، بعد

(١) الأشتر، د. عبد الكريم، ٢٠٠٢-٢٠٠٢ فواصل صغيرة: في قضايا الفكر والثقافة العربية. دار طлас، دمشق.

(٢) الأشتر، د. عبد الكريم، ٢٠٠٦-٢٠٠٦ في ذاكرة أبي العلاء المعربي. مجلة المعرفة، وزارة الثقافة، دمشق. (٥٦)، ص ١٧٨.



العنوان الرئيس «كتاب الاعتبار»، ومنتها، وراح يطلعني على عبارات الشكر التي أزجها لاسمي الصغير في مقدمته المهمة، والثانية البهية الذي أحاط به ذكره لبحوثه المتواضعة، فعجبت من أمر دمعتيه وسألته أن بيتسئ، غير أنه ذكرني بلقائنا القديم، وما فيه من بحوث، وحديث صاحب البحر والأسماك، وسلوك د. الأشتراط الذي يزرع في نفوس عارفه وقارئيه سكينة وطمأنينة، تذذبان ما يرويه الرواة عن القيم في مجتمع يشبه البحر، واستمر في تذكيره موازناً قيمها بقيم، وشخصيات بشخصيات، حتى أشعل عيني بجمراً يشع في عينيه. أمس شاهدته مصادفة، فسارعت إلى تحيته، وبادلته عبارات العزاء، إذ شعرت أنه معنى يقول تعزتي في رحيل أ.د. عبد الكريم الأشتراط، فوضع رأسه على كتفه، وبدأ أن كلاماً منا ينحرس عليه، بما يشبه النحيب.

توضيح:

يحمل هذا العدد الجديد من أعداد مجلة «تراث العربي» الرقم (١٢٢)، وتاريخ شهر تموز من عام ٢٠١١، وبتصوره فعلياً في أواخر تشرين الثاني، تكون هذه المجلة الفصلية قد أصدرت في العام الجاري ٢٠١١، أربعة أعداد، عدداً منها مزدوجان صدراً ضمن التوجه إلى ردم الهوة الفاصلة بين التاريخ الذي يحمله العدد وتاريخ إصداره الفعلي، فضلاً عما يليبيه إصدار الأعداد المزدوجة الموسعة من غایات علمية ومعرفية، والعدد الأول من تلك الأعداد الأربعية كان مزدوجاً، صدر في كانون الثاني من العام الجاري ٢٠١١، حاملاً الرقمين ١١٧ و ١١٨، وتاريخ شهري آذار وحزيران من عام ٢٠١٠، وأشرف على إصداره رئيس تحرير المجلة أ.د. محمود الرباداوي مع هيئة تحريرها في دورتها السابقة، قبل أعمال المؤتمر الثامن لاتحاد الكتاب العرب، الذي جدد إدارات دورياته وهيئات تحريرها وفق بنود نظامه الداخلي المرعية الإجراء، فتابعت هيئة التحرير الجديدة الإشراف على إصدار أعداد المجلة التالية، في هذا العام ٢٠١١، وهي ثلاثة أعداد، واحد منها مزدوج، يحمل الرقمين ١٢٠ و ١٢١، الحق في بحوثه المنشورة خطأ بحث بعنوان: «الأمثال العربية في لسان العرب» بقلم د.أحمد بن عجمية، غير مستوف شروط النشر في المجلة، مما يستدعي الاعتذار من قرائتها عن نشره.

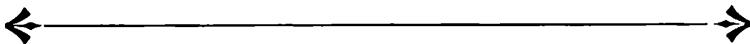
تتطلل المجلة في أعدادها القادمة إلى تنفيذ خطط اتحاد الكتاب العرب المتصلة بمضمار عملها، وإذ تدعو أعضاءه والمعنيين في هيئاته وجمعياته ومخالسه إلى رفعها بموضوعاتهم، يسرها أن تفيد من ملاحظاتهم ومقترناتهم.





ملف العدد
القاسمية

القاسمي في سطور



القاسمي في سطور

-ولد بدمشق عام ١٢٨٣هـ=١٨٦٦م في محلة باب الجالية.

-تعلم في الكتاتيب المتميزة التي عُرف شيوخها.. وحفظ القرآن فتمكن في اللغة.

-قرأ على والده وعلى عدد من كبار الشيوخ لعصره، أخذ عنهم العلوم العربية والشرعية إلى جانب التصوف.

-عكف على نفسه، فطالع في علوم مختلفة حتى اكتملت ثقافته.

-آلمه غرق كثير من العامة لعصره في الجهل والأمية والخرافات، فعمل على نشر العلم وأمن به طريراً للنهوض.

-جلس إلى الطالب في حلقة التدريس أستاذًا متضلعًا من العلوم ولما تكمل لهعشرون سنة.

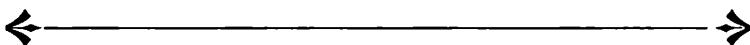
-لما بلغ السادسة والعشرين عرف اسمه وذاع صيته بين العلماء الأعلام في دمشق وما حولها.

- آمن بالرحلات من أجل العلم والاطلاع والثقافة فرحل إلى مصر ولبنان والأردن وفلسطين والتى بعلمائها دون ملاحظاته عنها. فضلاً عن رحلاته إلى المحافظات السورية..
- اتصل بكثير من العلماء الأعلام في البلاد العربية من شرقها على مغربها عن طريق المراسلات أو اللقاءات.
- عانى في حياته من الدسائس والاتهامات والمكائد، بسبب فكره التصويري ودعوته للإصلاح.
- جاوزت مؤلفاته المئات ومن أهمها كتابه «محاسن التأويل» في تفسير القرآن، و«دلائل التوحيد»، و«موعة المؤمنين» مختصر إحياء علوم الدين، و«إصلاح المساجد من البدع والعوائد»، و«تعطير المشام في مآثر دمشق الشام»، و«فنون مصطلح الحديث». توفي كهلاً بدمشق عام ١٣٣٢هـ=١٩١٤م. ولما تكمل له خمسون سنة.



بَيْنِ يَدِيِّ الْمُلْف

مدير التحرير



المقدمة :

لا يمكن للباحث في التاريخ الفكري لبلاد الشام في العصر الحديث إلا أن يقف مطولاً لدى أسماء لامعة لا يمكن تجاوزها، بل إنه من الحتم أن يقف عندها ويبحث في آثارها لتبيّن ما أحشّه في عصرها وبعد عصرها من تأثير فكري واجتماعي وسياسي في زمن كان الإعلام فيه هو الجريدة وحدها لمن يستطيع قرائتها، فمن هذه الشخصيات المؤثرة فعلاً، قوله وعملاً الشيخ طاهر الجزائري والشيخ الشهيد عبد الحميد الزهراوي وكان قبلهما المفكر عبد الرحمن الكواكبي .. وضمن هذه الأسماء الامعة يأتي صاحب الملف الشيخ جمال الدين القاسمي الذي خصص له الدكتور منير موسى عدة صفحات في كتابه «الفكر العربي في العصر الحديث: سوريا من القرن الثامن عشر حتى العام ١٩١٨» عرض فيها الآراء السياسية والاجتماعية للقاسمي، كما خصص له الدكتور فهمي جدعان عدة صفحات في كتابه «أسس التقلم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث» ووقف مطولاً ليحلل كتاب القاسمي الموسوم بـ «دلائل التوحيد» الذي استقبل بعد نشره استقبالاً حاراً في الأوساط الدينية من أنحاء كثيرة من العالم العربي والإسلامي» وهذا الكتاب بعد تدعيمه لفكرة تأسيس الاعتقاد الديني على العقل الفلسفى والمنجزات العلمية الحديثة، كما أنه يلحّ على الوظيفة الاجتماعية والنفسية للدين، فالشائع والأديان «هي وثائق الله تعالى في سياسة خلقه وملائكة أمره ونظم الألفة بين عباده وقوام معائهم، والمنبه على معادهم، والرادع لهم عن التباغي والتظلم، والمهيب بهم إلى التطايف والتواصل، والباعث لهم على اعتقاد الآخرين من مشكور صنائع العاجل ومحمد ثواب الأجل» كما أن

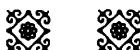


آداب الدين وهديه هي الشرط الأساسي لتحقيق الكمال للإنسان «ذلك لأن الإنسان وإن تتفق عقله بالعلوم المادية والأدابعرفية، لا تزال فيه نزعة من حب الآخرة والميل عن جادة الوسيط المطلوب بين الإفراط والتفريط في الأمور، سعماً لذاً من اللائم وبعده عن الرقيب وإنفسه له مجال للتأويل، فقد يصل إلى الدرك الأسفلي من هاوية الفساد وسوء الحال وهو يظنه اقتراحًا من الكمال المطلوب، وقد عصيت بصيرته بما غشتها من أنواع التساهل وتزوات التأويل الباطل . وقد تمضي عليه الأحقيات في التجارب ليختار لنفسه ما يجده أوفق بطالوه من الكمال، ولمنْ بحاجته من الآداب، ثم يرى بعد كل هذا الفساد أنه لا يزال كما كان من حيث ابتدأ، ولم يسترشد بعد بشيء من معلم الاهتداء . فهو كمن أجهد نفسه بمسير حول دلارة يطلب طرفها فلا يرى أمامه إلا البعد غير المتجاهي . ومما إذا عساه يتحصل بعد ذلك على شيء من مطلوبه! اللهم إلا أن يكون زيادة الحيرة وكثرة القلق، أو ربما استحوذ عليه اليأس المطلق فلا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى . وأما المسترشد بهدى الدين الإلهي فقد كفي هذا للعناء، واستراح من تلك للحيرة حيث تكفل له من لا ينطق عن الهوى ببيان طريق الوصول إلى السعادة المطلوبة على أحسن ما يرام من كل ما فيه من كمال انتظام . فالدين هو الداعي إلى سبيل الرشد وطرق السعادة البشرية ليهتدا بها إلى المصالح التي تقوم بها حياتهم، ويقوم معهون عملهم وينتظم في الحياة شأنهم، ويظهر جوهر كمالهم الذي يهيئهم للترقي في سلم المدنية والتوصيل إلى السعادة الأبدية».

لقد ترك القاسمي آثاراً كثيرة في علوم متعددة، ومنها تفسيره للكبير الموسوم بـ «محاسن التأويل» وكتابه «إصلاح المساجد من البدع والعادن» وكتابه «قواعد التحديث» وغير ذلك، وكان في كتبه كلها داعية إصلاح وتجديد، داعياً إلى الأخذ بالعلوم الحديثة، بل إنه كتب كتاباً بعنوانه ليرشد الخلق إلى العمل بخير البرق.

لقد حاولت المجلة في هذا الملف أن تلمّ بما يستطيع الإمام به من الجواب العلمية المتعددة لرجل كبير من رجالات الإصلاح في بلاد الشام، وقد يكون هناك تقصير في جانب أو تكرار في جانب، ولكن ما يهمنا على كل حال هو إحياء ذكرى مصلح كبير من مصلحتنا الذين كان لهم أثر يتجلى في عصر النهضة العربية، وكان مع رفاقه لمتداناً حياً لمرساة الأستاذ الإمام محمد عبد الشافع محمد رشيد رضا، وقد ألقفه محب الدين الخطيب إذ قال فيه :

«والسيد جمال الدين القاسمي» - رحمة الله - مصباح من مصابيح الإصلاح الإسلامي الذي لرقعت فوق دياره حياتها الحاضرة المظلمة في الثلث الأول من القرن الهجري الرابع عشر، ففتح الله الناس بعلمه وعمله ما شاء أن ينفعهم، ثم انتقل إلى رحمة الله ورضوانه تاركاً من آثاره العلمية المطبوعة ما لا تكاد تخلو منه مكتبة قائل بالإصلاح الإسلامي .



جمال الدين القاسمي

(١٤٨٣ - ١٤٦٦ هـ / ١٢٣٤ - ١٨٦٦ م)

وكتابه ((قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث))

أ. د. وهبة الزحيلي^(٠)

المقدمة:

العلامة جمال الدين بن محمد القاسمي هو عالمة الشام في القرن الرابع عشر الهجري / القرن العشرين الميلادي من سلالة الحسين، مولده ووفاته بدمشق، وأسرته من مدينة دير عطية التابعة لدمشق، من غير إشارة من أحد لذلك، له زهاء مئة مصنف، ولم يبلغ الخمسين من عمره، خدم القرآن الكريم في كتابه ((محاسن التأويل)) - ١٢ مجلداً، والسنة النبوية في كتابه ((قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث)) الذي أشاد به ثلاثة أعلام هم أمير البيان شكيب أرسلان، والشيخ محمد رشيد رضا، والشيخ محمد بهجة البيطار، وبدأ تأليفه عام ١٣٢٠ هـ وانتهى منه في ١٩ من ذي الحجة ١٣٢٤ هـ.

وهو كتاب مشهور ومدرس في بعض الجامعات، لتميزه بعبارة دقيقة فصيحة وبأسلوب جذب واضح، وكونه فريداً في بيان أنواع مصطلح الحديث ورجالاته وآداب المحدث وكتب الحديث وفقهه، وقد أبان معلومات، وحقق معارف موثقة عن أئمة الحديث والسنّة، وتبّه على فوائد متعددة يضطرر إليها الأثري (العالم بالأثار المروية عن النبي عليه الصلاة والسلام) فكان بحق سفراً متميزاً، ومقطمة بارزة في علم الحديث الشريف، وكان المصنف أشد حرصاً على الإصلاح وتحريها لمذهب السلف، وأورد الشيخ رشيد رضا في تعريفه بهذا الكتاب ص ٢٢ وما بعدها أربعاً من مزايا القاسمي في منهجه العلمي وطريقته في الإصلاح وهي بإيجاز وتصرف:

(٠) عضو المجتمع الفقهية العالمية.



الأولى: تدریسه لبعض الكتب المتداولة في أصول الفقه كجمع الجوامع، وكتب السعد الفقازاني وما هي كتب إصلاح، بل فنون اصطلاح أشبه بالألغاز.

الثانية: التركيز على بيان أدلة الآراء الأصولية والفقهية بين المعاصرین.

الثالثة: تحري مذهب السلف في الدين وهو العمل بالكتاب والسنة ومناصرته.

الرابعة: تحري الاعتدال والإنصاف في المسائل الخلافية واتباع ما يقوم عليه الدليل.

وأوضح القاسمي في مقدمة الكتاب^(١) أربعة أسباب لتلقيه ما سماه مطالع مهمه وهي:

المطلع الأول: كما قال الزركشي: إن تصنيف العلم فرض كفاية على من منحه الله فهماً واطلاعاً، فلو ترك التصنيف لضيّع العلم على الناس.

المطلع الثاني: التأسي بقول السيد مرتضى اليماني في كتابه: ((لبيان الحق على الخلق)) في التزام مناهج العلماء الموصوفين بخمسة أوصاف هي الإخلاص، والفهم والإنصاف، والحرص على معرفة الحق من أقوال المختلفين، وبذل الجهد في التعرف على الإنصال ومقارفة العوائد.

المطلع الثالث: توثيق المعلومات وعزوها إلى أصحابها بحروفها.

المطلع الرابع: بيان خلاصة المصنفات في مصطلح الحديث وهي كتاب ((المحدث الفاصل)) لأبي محمد الرامهْرْمَزِي، وكتاب الحاكم النسابوري، وكتاب أبي نعيم الأصفهاني، وكتاب ((الكافية)) للخطيب البغدادي، و((الإمام)) للقاضي عياض، و((ما لا يسع المحدث جهله)) لأبي حفص الميانيجي، و((المنهج المُبَهَّج عند الاستعمال)) للحافظ أبي بكر القسطلاني، و((مقدمة ابن الصلاح الشهير زوري نزيل دمشق)) ومن تابعه وهم النسووي في مختصر المقدمة المنكورة، والعراقي الناظم له، ثم المستترك والمعارض.

وبرزت شخصية القاسمي في هذا الكتاب الجامع في اعتماده في النقل عن النقوات في مسائل الجرح والتعديل كالذهبي المشقى، والسبكي، والنwoي، ولقوة شخصيته وذاكرته، وفكرة في رد ما لم يثبت، والتصريح بالرأي الحاسم كبيان أن تجريح بعض رجال الصحيحين لا يعبأ به، واطلاعه الواسع على ما قاله مشاهير العلماء في الحديث، والتزامه بأصول الإسلام، وحرمة الإنقاء بضد لفظ النص، ورد ما خالف النص أو الإجماع، وجعل الأصل في الاستدلال هو الحديث النبوي، وتشريع المتقدمين على من يقول: ((العمل على الفقه لا على الحديث)), ووجوب التعرف على صحيح الحديث من الموضوع لمن يطالع المؤلفات التي لم تميّز بين صحيح الأحاديث وسقّيماً^(٢).

(١) كتاب القاسمي: ص ٣٥ - ٤٠.

(٢) ينظر من ١٩٥ - ٢٠٨، ٢٩١ وما بعدها.

ويبدو مما تقدم أنَّ القاسمي ذو نزعة سلفية معتدلة، وليس من الغلاة، فهو يلتزم النص، ويؤثر الاستشهاد بعبارات النوروي والسبكي والذهبي والقرافي والشعراني والخطيب البغدادي وأبن حجر، وأبن تيمية وأبن قيم الجوزية^(١).

ومن المعلوم أنَّ الحديث يشتمل على متنٍ وسند، والمتن: ما تضمنه موضوع الحديث، والسند: هم رواة الحديث إلى النبي ﷺ، علماً بأنَّ العناية بالإسناد للتوثيق والطمأنينة، وهذا ما انفرد به علماء الإسلام، قال عبد الله بن المبارك: ((الإسناد من الدين، لولا الإسناد لقال من شاء ما شاء))^(٢).

أورد القاسمي رحمه الله تعريف ضرورية جداً فقال نقاً عن أصحاب الاختصاص^(٣).

السند: هو الإخبار عن طريق المتن.

والإسناد: رفع الحديث إلى قائله.

والمسند: هو الكتاب الذي جُمع فيه ما أسنده الصحابة، أي رَوْوهُ، فهو اسم مفعول.

والمتن: هو ألفاظ الحديث التي تتقوم بها المعاني.

والعنابة بالمعنى بالسند، كلامها أساسى للحكم على الحديث صحة وضفاعة، وهو ما ركز عليه علماء الحديث، وليس كما يظن أنهم عثروا بالسند فقط، دون المتن، وكان نقدمه للسنة على خطوتين: الأولى: نقد السند، والثانية: نقد المتن.

أما السند: فقد اشتربطا في الرأوى العدالة (الاستقامة) والضبط (قوة الحافظة في النقل)، والحفظ، والسماع في كلِّ رأوى في السلسلة إلى أن يصل إلى الصاحبى. وكان الصحابة والتابعون ومن بعدهم مثلاً أعلى للثبات من روایة الحديث، خشية الدسّ والوضع.

وأما المتن: فوضعوا قواعد كثيرة من أهمها خمس عشرة قاعدة، منها لا ينقض الحديث بديهيات العقول، بحيث لا يمكن تأويله وألا يخالف العقول في أصول العقيدة من صفات الله ورسوله، وألا يشتمل على سخافات يCHAN عنها العقلاء، وألا يخالف القرآن أو محكم السنة، أو المجمع عليه، أو المعلوم من الدين بالضرورة (البداهة) بحيث لا يحتمل التأويل^(٤).

مشتملات الكتاب:

كتاب القاسمي: (٧٢٤ صفحة) اشتمل على عشرة أبواب، وخمسة فهارس، وخاتمة، وتنمية في مقصدين:

(١) ينظر المراجع والمكان السابق، ص ٤١ – ٥٩.

(٢) ص ٢١٠.

(٣) المرجع والمكان السابق من الكتاب.

(٤) ينظر السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، د: مصطفى السباعي: ص ٢٥٠ – ٢٥١، السنة قبل التدوين، د: محمد عجاج الخطيب: ص ٩٢ – ٢٥٩.



الباب الأول: في التنويع بشأن الحديث، وفيه عشرة مطالب.
 الباب الثاني: في معنى الحديث، وفيه خمسة مباحث.
 الباب الثالث: في علم بيان علم الحديث، وفيه ثلاثة مسائل.
 الباب الرابع: في معرفة أنواع الحديث، وفيه مقاصد هي ٤٧ مقاصداً، ذكر في المقصود الثاني عشر للتراث المجتنة من شجرة الحديث الصحيح المباركة.
 الباب الخامس: في الجرح والتعديل، وفيه مسائل عشرون.
 الباب السادس: في الإسناد، وفيه أربع وعشرون مبحثاً.
 الباب السابع: في أحوال الرواية، وفيه أربعة مباحث.
 الباب الثامن: في أداب المحدث وطالب الحديث وغير ذلك وفيه ثمانى مسائل.
 الباب التاسع: في كتب الحديث وفيه عشر فوائد.
 الباب العاشر: في فقه الحديث، وفيه ثلاثة مطلبان، وهو أوسع الأبواب وأغناها.
 وخاتمة الكتاب: في أربع فوائد متنوعة يضطر إليها الأخرى.
 ونتمة في مقصدين:

المقصد الأول: في أن طلب الحديث أن يبقى به الله عز وجل، أن طلب الشارع للعلم لكونه وسيلة إلى التعبد به في ثلاثة مراتب، ص ٤٠٩ – ٤٢٥.
 المقصد الثاني: فيما رُوي في مدح رواية الحديث ورواته من بدائع المنظومات الشعرية ص ٤١٩ – ٤٢٦.

ونذكر في الباب الثاني – في معنى الحديث معلومات ضرورية هي بياجاز^(١):

(١) ماهية الحديث والخبر والأثر: هذه الثلاثة متراوفة عند المحدثين ومعناها: ما أضيف إلى النبي ﷺ، قوله أو فعله أو تقريراً (أي إقراراً) أو صفة.

(٢) بيان الحديث القدسى: نقلًا عن ابن حجر الهيثمى في شرح الأربعين النبوية: وهو ما يرويه النبي ﷺ عن ربه تعالى مثل: ((يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محرباً فلا تظالموا)) الحديث. والفرق بينه وبين القرآن: أن القرآن وحي مثلو يتبعه به، والحديث القدسى وحي غير مثلو. والأحاديث القدسية أكثر من مئة.

والقرآن: ما كان لفظه ومعناه من عند الله بوحي جلي، أما الحديث القدسى: فهو ما كان لفظه من عند الرسول، ومعناه من عند الله بالإلهام أو بالمنام.

(٣) أول من دون الحديث: قال الحافظ ابن حجر في مقدمة فتح الباري^(٢):

(١) القاسمي: ٦١ – ٧٥.

(٢) ص. ٤.

اعلم - علمني الله وإياك - أن آثار النبي ﷺ لم تكن مدونة في عصر أصحابه وكبار تبعهم في الجماعة (الكتب الجامعة) ولا مرتبة لأمرئين: أحدهما: أنهم كانوا في ابتداء الحال قد نهوا عن ذلك، كما ثبت في صحيح مسلم، خشية أن يختلط بعض ذلك بالقرآن العظيم. وثانيهما: لسعة حفظهم وسائل ذهانهم، ولأن أكثرهم كانوا لا يعرفون الكتابة. ولم تكن الطباعة موجودة.

ثم حدث في أواخر عصر التابعين تدوين الآثار، وتبويب الأخبار، لما انتشر العلماء في الأ蚊ار، وكثير الابداع من الخارج والروافض، ومنكري الأقدار. وفصل أ - د: محمد عجاج الخطيب في كتابه ((السنة قبل التدوين)) في الباب الرابع: متى دون الحديث^(١) وأورد ما دون في صدر الإسلام في عهده ^ﷺ كالصحيفة الصادقة لعبد الله بن عمرو بن العاص، وصحيفة جابر بن عبد الله الأنباري، والصحيفة الصحيحة لهمام بن منه^(٢)، وتم التدوين الرسمي على مراحل قبل افتضاء القرن الهجري الأول على بد مروان بن الحكم الأموي (٦٥ - ٨٥ هـ) أمير مصر، ثم في عهد خلافة عمر بن عبد العزيز (٩٩ - ١٠١ هـ) على رأس المئة الأولى من الهجرة^(٣). وأوضح أنواع الحديث من الباب الرابع وهي ٦٥ نوعاً كما ذكر النووي والسيوطى، لأنها بيت الفصید من الكتاب: ص ٨١ - ١٩٣.

النوع الأول - الحديث الصحيح:

هو ما اتصل سنته بنقل العدل الضابط عن مثله، من أوله إلى منتهاه، من غير شذوذ ولا علة قاتحة. يتبيّن من التعريف أن له خمسة ضوابط هي:
 ١ - كونه متصل الإسناد، أي لم يكن مقطوعاً بأي وجه كان، وهذا الضابط لإخراج المنقطع، والمعرض، والمعلق، والمرسل على رأي من لا يقبله، ونحوه مما فقد شرط الاتصال^(٤).
 ٢ - كون الراوى عدلاً: وهو من استقام دينه وحسن خلقه وسلم من الفسق وخوارق المروءة. فخرج به من كان مستور العدالة والمجروح المطعون بطبعه أدبي.

(١) ص ٢٩٣ - ٢٨١.

(٢) ص ٣٤٨ - ٣٥٥.

(٣) ص ٣٧٣ - ٣٧٥.

(٤) تمهـ: ٨١ وما بعدها، المختصر الوجيز في علوم الحديث، د: محمد عجاج الخطيب: ١٢٩ وما يليه.



٣ - أن يكون ضابطاً متيقظاً: بأن يكون واعياً حين سماع الحديث، فاهماً لما سمعه، من وقت تحمل الحديث إلى وقت روایته أو أدائه، وهو الحافظ العارف بما يرويه إن حدث من حفظه، الفاهم إن حدث بالمعنى، الكاتب بدقة إن اعتمد على الكتابة.

٤ - أن لا يكون شاذًا: بأن يكون ثقة إذا خالف روایة غيره. فيخرج الضعيف إذا خالف الثقة.

٥ - أن لا يكون معلولاً بعلة قادحة خفية، كإرسال حديث موصول، أو وصل منقطع، أو رفع موقف، فيخرج الحديث الشاذ والمعلل.

نوعاه: الحديث الصحيح نوعان: صحيح لذاته، وصحيح لغيره. الأول: ما اشتمل على أعلى صفات القبول كما تقدم. والثاني: وهو الذي لم تتوافر فيه أعلى صفات القبول، لأن يكون الرواوى غير تمام الضبط، أي ليست حافظته منه بالمثلة وإنما أقل بقليل مثل ٩٥%， فإذا أيده حديث آخر مثله، أو حديث صحيح، صار صحيحاً لغيره، كالحديث الحسن إذا روي من عدة طرق، فيرقى إلى درجة الصحيح لغيره.

وأصح الأحاديث: ما رواه ابن شهاب الزهرى، عن سالم بن عبد الله بن عمر، عن ابن عمر. وهذا أصح الأسانيد.

وأول من صنف في الحديث الصحيح الإمام البخارى (١٩٤ - ٢٥٦ هـ) والإمام مسلم (٢٠٤ - ٢٦١ هـ)، وأما كتب السنن الأربع لأبي داود (٢٠٢ - ٢٣٥ هـ) والترمذى (٢٠٩ - ٢٧٩ هـ) والنسانى (٢١٥ - ٣٠٣ هـ) وابن ماجه (٢٠٩ - ٢٧٣ هـ) والإمام مالك (٩٣ - ١٧٩ هـ) في الموطأ، والإمام أحمد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤١ هـ) في مسنده، ففيها الصحيح والحسن والضعف.

النوع الثاني - الحديث الحسن:

هو نقل العدل الخفيف الضبط، المتصل الإسناد، غير المعلل، ولا الشاذ، وهذا هو الحسن لذاته، لأن حسنه ناشئ عن توافر جميع الشروط فيه، لا بسبب خارج عنه.

وأما الحسن لغيره: فهو أن يكون في الإسناد مستور لم تتحقق أهليته، غير مغفل، ولا كثير الخطأ في روایته، ولا متهم بتعمد الكذب فيها، ولا يُنسب إلى مفسّر، واعتضد بمتابع أو شاهد. فأصله ضعيف، وإنما طرأ عليه الحسن بعاصد عضده، كما في فتح المغيث للسخاوي شرح ألفية العراقي في الحديث (١١)، ط دلهي - الهند^(١). فأصله ضعيف، عضده أمر خارجي عنه. كالإسناد الذي فيه مستور، دون وجود عيب آخر^(٢).

(١) القاسمي: ص ١٠٥.

(٢) محمد عجاج الخطيب: ص ١٤٤.

النوع الثالث - الحديث الضعيف:

هو — كما قال النووي^(١) — ما لم يوجد فيه شروط الصحة، ولا شروط الحسن، وأنواعه كثيرة، منها الموضوع، والقلوب، والشاذ، والمنكر، والمعلق والمحضر وغير ذلك. ويتقاوت الضعيف بحسب شدة ضعف روايته، وخفته. وقد شنع الإمام مسلم في مقدمة صحيحه على رواة الأحاديث الضعيفة، وقال: ((إن الرواية عن الضعفاء غاش آثم جاهل))^(٢).

ونذكر العلامة القاسمي^(٣) ثلاثة مذاهب في الضعيف هي:
الأول: لا يعمل به مطلقاً، لا في الأحكام ولا في الفضائل، وهو مذهب البخاري ومسلم وأبي بكر بن العربي.

الثاني: أنه يعمل به مطلقاً، قال السيوطي: ((وعزى ذلك إلى أبي داود وأحمد، لأنهما يريان ذلك أقوى من رأي الرجال)).

الثالث: يُعمل به في الفضائل بشروط ثلاثة ذكرها ابن حجر، وهذا — كما قال القاسمي — هو المعتمد عند الأئمة. والشروط هي: الأول — أن يكون الضعيف غير شديد الضعف، لإخراج من انفرد من الكذابين، والمتهمين بالكذب، ومن فশ غلطه. الثاني: أن يدرج تحت أصل معمول به. الثالث: أن لا يُعتقد عند العمل به ثبوته، بل يعتقد الاحتياط. وقال السيوطي: ((ويُعمل بالضعف أيضاً في الأحكام إذا كان فيه احتياط)).

أنواع مشتركة بين الصحيح والحسن والضعف:**النوع الرابع - الحديث المسند:**

يوجد تسعة عشر حديثاً تشتهر في الصحيح والحسن والضعف ذكرها القاسمي^(٤)، وهي المسند، والمتصل، والمرفوع، والمعنى، والمؤن، والمعلق، والمدرج، والمشهور، والمستفيض، والغريب، والعزيز، والمصحف، والمنقلب، والمسلسل، والعالي، والنازل، والفرد، والمتابع، والمشاهد.

(١) شرح النووي على صحيح مسلم ١/١٩.

(٢) المرجع السابق ٥٩١ وما بعدها، ٣٣.

(٣) ص ١١٦ - ١١٩. د: عجاج الخطيب: ١٥٨ في المختصر الوجيز في علوم الحديث.

(٤) ص ١٢٦ - ١٢٢. د: عجاج الخطيب: ١٦٣ - ١٨٧.



أما المسند: فهو على المعتقد: ما اتصل سنته، من راويه إلى منتهاه، مرفوعاً إلى النبي ﷺ، فهو المرفوع المتصل^(١)، وبه يتبيّن أن الحديث المتصل: قد يكون مرفوعاً، أو غير مرفوع، والمرفوع: قد يكون متصلة، وقد تكون غير متصلة، والمسند: هو المتصل المرفوع.
النوع الخامس - الحديث المتصل، أو المرفوع:

وهو ما اتصل سنته، سواءً كان مرفوعاً إلى النبي ﷺ أو موقوفاً، أي موقوفاً على صحابي لكنه لم يسنته إلى رسول الله ﷺ^(٢).

النوع السادس - المرفوع:

هو ما أضيف إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، سواءً أكان متصلة أم منقطعاً، بسبب سقوط الصحابي منه أو غيره^(٣).

النوع السابع - المعنون:

هو ما يقال في سنته: فلان عن فلاناً، وهو في رأي الجمهور متصل بشرط أن لا يكون المعنون مدلساً، وبشرط إمكان اللقاء بين الرواة، فإذا لم يتتوافر أحد هذين الشرطين لم يكن متصلة^(٤). وقد كثر المعنون في الصحيحين.

النوع الثامن - المؤمن:

هو ما يقال في سنته: حدثنا فلان أن فلان حدثه بذلك، وهو في رأي الجمهور كالمعنون في الاتصال بالشرطين المتقدمين. مثل: حدث مالك عن ابن شهاب الزهري أن سعيد بن المسيب قال كذلك^(٥).

النوع التاسع - المعلق:

هو ما حذف من مبدأ إسناده واحد فأكثر على التوالى، ويعزى الحديث إلى من فوق المذوف من رواته^(٦).

(١) معرفة علوم الحديث للحاكم البشّابوري: ١٧ – ١٩.

(٢) تدريب الراوي للمسيوطى: ١٠٨.

(٣) مقدمة ابن الصلاح: ١٨.

(٤) معرفة علوم الحديث، المكان السابق.

(٥) الحدث الفاصل بين الراوى والواعي لرامهرمزى: ٥٧٤ – ٥٨٠.

(٦) فتح المغىث بشرح أقنية الحديث، عبد الرحيم العراقي: ٣١/١.

وهو في البخاري كثیر جداً، فما كان منه بصيغة الجزم مثل قال، وفعل، وأمر، وروى، ونكر فلان فهو صحيح، وما ليس فيه جزم، مثل يُروى، وينكر، ويحكي، ويقال، وحکى عن فلان، روی، وذكر مجهولاً، فليس يحكم بصحته، لكن إيراده في كتاب الصحيح مشعر بصحة أصله.

النوع العاشر - المدرج:

هو الحديث الذي يطلع فيه على زيادة ليست منه، والإدراج في اللغة: إدخال الشيء في الشيء. والإدراج في الاصطلاح نوعان: إدراج في المتن، وإدراج في السند.

أما إدراج المتن: فهو إدخال شيء من كلام الرواية في متن الحديث، فيتوهم أنه من كلام الرسول ﷺ، سواء أكان الإدراج في أول الحديث، لم في وسطه، أم في آخره، وهو الغالب. مثل الإدراج في أول المتن: ما رواه الخطيب البغدادي عن أبي هريرة، عن رسول الله ﷺ: ((أَسْبَغُوا الوضوء، وَلِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ)) فالجملة الأولى مدرجة من قول أبي هريرة.

ومثال الإدراج في الوسط: حديث عائشة: ((كَانَ النَّبِيُّ يَتَحَنَّثُ فِي غَارِ حَرَاءَ – وَهُوَ التَّعْبُدُ – لِلْيَالِيِّ ذَوَاتِ الْعَدُودِ)) فعبارة ((وَهُوَ التَّعْبُدُ)) مدرج من قول الزهرى. ومثال الإدراج في آخر الحديث: قول ابن مسعود بعد حديث الشهد: ((إِذَا قُلْتَ هَذَا أَوْ قُضِيَتْ هَذَا، فَقَدْ قُضِيَتْ صَلَاتُكَ، لَنْ شَئْتَ أَنْ تَقُومْ فَقَمْ، وَلَنْ شَئْتَ أَنْ تَقْدُمْ فَاقْدَمْ)).

وإدراج السند: ثلاثة أنواع:

الأول: أن يكون عند الرواية متنان بإسنادين، فيرويهما بأحد هما.

الثاني: أن يسمع راوٍ حديثاً من جماعة مختلفين في إسناده أو منته، فيرويه عنهما باتفاق.

الثالث: أن يكون عند راوٍ حديث بإسناد، إلا طرفاً منه، ولديه هذا الطرف بإسناد آخر، فيرويه راوي عنه تاماً بأحد الإسنادين^(١).

ويعرف الإدراج من مقارنة الروايات.

وقد أجمع العلماء على حرمة تعمد الإدراج بأنواعه، أما الواقع خطأ فلا حرج فيه، وما أدرج لقسир غريب لا مانع منه، فعله الزهرى وغيره من الأئمة.

النوع الحادى عشر - المشهور:

وهو ما رواه ثلاثة أو أكثر عن شيخ. وقال ابن حجر: المشهور: ما له طرق محصورة بأكثر من اثنين، ولم يبلغ حد التواتر. سمي بذلك لوضوحه وانتهاره على الألسنة. والاشتهار قد يكون عند المحدثين، أو عندهم وعند غيرهم، أو عند العامة مما لا أصل له.

(١) مقدمة ابن الصلاح: ٣٦ - ٣٧، معرفة علوم الحديث للحاكم: ٣٩.



وليس المشهور دائمًا صحيحاً، فقد يكون صحيحاً أو حسناً أو ضعيفاً، تبعاً لحال روايته^(١).
النوع الثاني عشر - المستفيض:

هو المشهور، على رأي جماعة من العلماء، سمي بذلك لانتشاره. ومنهم من فرق بينهما، فجعل
 المستفيض في ابتدائه وانتهائه، والمشهور أعم من ذلك، ومنهم من غيره على كيفية أخرى^(٢).

النوع الثالث عشر - الغريب:

هو — كما يقول ابن حجر — ما تفرد بروايته شخص واحد، في أي موضع وقع التفرد
 من السند، وسمى غريباً لأنفراد راويه عن غيره. والغالب أنه صحيح، ومن ثم كره جمع من
 الأئمة تتبع أنواعه.

ويطلق عليه أيضاً اسم الفرد، وهو نوعان:

١ — الفرد المطلق: وهو الذي يكون التفرد فيه في أي طبقة من طبقات السند، كأن يرويه
 عن الصحابي أكثر من واحد، ثم يتفرد بروايته عن واحد منهم شخص واحد.
 ولا يطلق المحدثون الغريب على الفرد المطلق الذي ليس له عن النبي ﷺ إلا راوٍ واحد
 من الصحابة.

٢ — الفرد النسبي: وهو الذي يطلق عليه المحدثون اسم الغريب، كالغريب الذي شأنه
 الانفراد عن وطنه. فلو تفرد عن الصحابي تابعي فهو فرد غريب.
 والغريب نوعان أيضاً:

١ — الغريب متناً وسندأ، كما لو انفرد بمنته واحد.
 ٢ — الغريب سندأ لا متناً، كحديث معروف روى منته جماعة من الصحابة، ثم انفرد
 واحد بروايته عن صحابي آخر، وهذا ما يقول عنه الترمذى: ((غريب من هذا الوجه))^(٣).

النوع الرابع عشر - الفرد:

وهو كما تقدم نوعان:

١ — الفرد المطلق: هو ما تفرد به راوٍ واحد عن جميع الرواية. كتفرد صحابي بروايته
 عن الرسول ﷺ، أو تابعي عن الصحابي، أو تابع التابعى عن التابعى، كأن يقال: تفرد سعيد
 بن المسيب بهذا وكذا عن أبي هريرة، أي لم يُروَ هذا عن أبي هريرة إلا من طريق سعيد بن

(١) ترثي الرواوى للسيوطى: ٣٦٨ وما بعدها، شرح نخبة الفكر فى مصطلح أهل الأثر لابن حجر العسقلانى: ٥.

(٢) شرح نخبة الفكر، المرجع والمكان السابق.

(٣) القاسمى: ١٢٩ — ١٢٨، شرح نخبة الفكر: ٦.

المسيب التابعى، ولو تعددت الطرق إليه. مثل ((النهي عن بيع الولاء^(١) وعن هبه)) فقد تفرد بروايته عبد الله بن دينار، عن ابن عمر رضي الله عنهما، علماً بأن ابن عمر صاحبى، وابن دينار حافظ متقن، فحكم بصحته.

فإذا تفرد بالحديث ثقة، ومرويه لا يخالف مروي غيره، فحديثه صحيح، وإذا كان المنفرد خيف الضبط فحديثه حسن، وإذا كان المنفرد ضعيفاً فحديثه ضعيف.

أما ابن تفرد الرواوى بحديث وخالف فيه غيره: فإن كانا متساوين في الحفظ والضبط، ولا يتراجع مروي أحدهما على الآخر بأحد وجوه الترجيح، يكون الحديث مضطرباً.

ولإن كان المتفرد بالحديث ثقة مخالفًا من هو أولى منه، فالحديث شاذ.

ولإن كان المتفرد بالحديث ضعيفاً ومخالفًا للقات، فالحديث منكر.

وبه يتبين الفرق بين الفرد والشاذ، فالشاذ كالفرد في التفرد، ويختلف عنه بشرط المخالفة.

٢ - الفرق النسبي: وهو ما حكم بتفرده بالنسبة لصفة معينة، وإن كان الحديث بنفسه مشهوراً^(٢).

النوع الخامس عشر - العزيز:

هو ما اتفق برواية عن راويه الأصلى اثنان أو ثلاثة، حتى ولو رواه بعدنذ جماعة، فيصبح مشهوراً، فهو عزيز لرواية اثنين عن راويه، مشهور لرواية جماعة عنهم أو عن أحدهما.

ويختلف عن الغريب بكونه لا يرويه أفل من اثنين، والغريب: ما تفرد بروايته واحد عن راويه.

وسمى عزيز إما لقلة وجوده، أو لكونه قوي بمجيئه من طريق أخرى^(٣).

مثاله: ما رواه الشياخان (البخاري ومسلم) من حديث أنس، والبخاري من حديث أبي هريرة، أن رسول الله ﷺ قال: ((لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من والده ووالدته)) رواه عن أنس: قاتدة وعبد العزيز بن صهيب. ورواه عن قادة شعبة وسعيد بن المسيب. ورواه عن عبد العزيز: إسماعيل بن عقبة وعبد الوارث، ورواه جماعة عن كل منهما^(٤).

وقد يكون العزيز - كما تقدم - صحيحاً، أو حسناً، أو ضعيفاً تبعاً لأحواله.

ولا يشترط في الصحيح أن يكون عزيزاً كما ظن بعضهم^(٥)، فليس كل عزيز صحيحاً، ولا كل صحيح عزيزاً.

(١) الولاء: الصلة المشتركة بين السيد وعده بعد العنق.

(٢) مقدمة ابن الصلاح: ٣٣، فتح المغيث للعرaci ١٠٠/١، عجاج الخطيب: ١٦٦.

(٣) تدريب الرواوى للسيوطى.

(٤) شرح نخبة الفكر لابن حجر السقلاوى: ص ٥، تدريب الرواوى: ٣٧٥.

(٥) علوم الحديث الحاكم: ص ٦٢.



النوع السادس عشر - المصحف:

هو ما وقع فيه تصحيف إما في الإسناد، وإما في المتن. والتصحيف: الخطأ في الصحيفة باشتباهة الحروف. والصحيفي: من يخطئ في قراءة الصحيفة، والصحيفي: لحن. مثال الأول: الرواية العوام بن مراجم، صحيحة بعض النقائض، فقال: مزاجم. ومثال الثاني: حديث ((احتجر النبي ﷺ في المسجد)) أي اتحذر حجرة، صحيحة بعضهم: ((احتجر)).

وهذا النوعان: من تصحيف اللفظ، وقد يكون التصحيف في المعنى، كقول محمد بن المثنى العتزي: ((نحن قوم لا شرف نحن من عترة. صلى الله عليه وسلم)) فتوهم أنه صلى الله عليه وسلم، وإنما العترة هذا ((الحربة)) التي تتصل بين يديه ﷺ.

وبعد التصحيف: إما في السمع وإما في البصر.

مثال تصحيف البصر: أن يقول الشيخ: حدثنا عاصم الأحول، فيرويه بعضهم واصل الأدب. ومثال تصحيف البصر: ما رواه الخطيب البغدادي عن ابن أبي سفيان قال: ((عن رسول الله ﷺ الذين يشقوون الخطب شقيق الشعر))^(١) فصحفهم بعضهم بالحاء فقال: الخطب. ومنه أن رجلاً جاء إلى الليث بن سعد، فقال: كيف حدثك نافع عن النبي ﷺ في الذي ((نشرت في أخيه القصة))؟ فقل الليث: ويحك إنما هو ((الذي يشرب في آنية الفضة يجرجر في بطنه نار جهنم)).

ويلحق بالمصحف: المحرف: وهو ما كان التغيير فيه في الشكل، أي في ضبط حركته، مثل: ((رمي أبي يوم الأحزاب على أكحله^(٢)، فكواه رسول الله ﷺ)) صحيحة بعضهم، فقال: (أبي) بالإضافة، وإنما المراد: أبي بن كعب، علمًا بأن أبو جابر استشهد قبل ذلك في غزوة أحد.

النوع السابع عشر - المُسْنَسْلِن:

هو ما تتابع رجال إسناده على حالة واحدة أو صفة واحدة، إما في الرواية قولًا نحو: ((سمعت فلانًا يقول: سمعت فلانًا... إلى المتنى)) أو ((أخبرنا فلان والله))، أو فعلًا، كحديث التشبيك باليد، في حديث أبي هريرة وقال: ((شبك بيدي أبو القاسم ﷺ)) وقال: خلق الله الأرض يوم السبت...)). الحديث، أو قولًا وفعلًا، كحديث ((لا يجد العبد حلاوة الإيمان حتى يؤمن بالقدر خيره وشره، حلوه ومره))، وبقى رسول الله ﷺ على لحيته، وقال: ((آمنت بالقدر خيره وشره، حلوه ومره)) وكذا كل رأوا من روايته قبض بقال: ...)) وإنما على صفة واحدة، كاتفاق أسماء الرواية كالمحدثين، أو صفاتهم كالفقهاء، أو سببهم كالمشقين، وقد جمع الحفاظ في ذلك مؤلفات مشهورة.

(١) انجمع لأخلاق الرأي وأداب السامع، للخطيب البغدادي: ف ٦٢٥، تحقيق أ - د: محمد عجاج الخطيب.

(٢) الأكحل: عرق في ... يمدد، ولا يقل: عرق الأكحل.

وأفضل المسلسلات: ما دل على الاتصال في السماع، وعدم التسليس.
ومن فوائد المسلسل: اشتتماله على زيادة الضبط من الرواية، ولكن قلما يسلم عن خلل في التسلسل.
وقد يقطع تسلسله في وسطه، أو أوله، كحديث الرحمة المسلسل بالأولية، فإنه أنهى فيه
التسلسل إلى عمرو بن دينار^(١).

والمسلسل كما تقدم: قد يكون صحيحاً أو حسناً أو ضعيفاً أو باطلأ، تبعاً لحال الرواية.

النوع التاسع عشر - الحديث العالى:

هو ما قلَّ عدد رواهه إلى الرسول ﷺ، وهو نوعان:
الأول — العلو المطلق: وهو ما قرب رجال سنته من رسول الله ﷺ بسبب قلة عددهم، بالنسبة
لمطلق الأسانيد، وهذا النوع أجلها، على أن يكون بإسناد صحيح، أو بالنسبة إلى سند آخر أكثر
منه عدداً، يروى به الحديث ذاته.

وقد فضل جمهور المحدثين الإسناد العالى عن الناقات على الإسناد النازل، ولو كان عن
الناقات، ولم يرو في طلب العالى على غير ثقة أية فائدة.

الثاني — العلو النسبي أو الإضافي: أي بالنسبة أو بالإضافة إلى شيء معين، كالقرب من
إمام، أو بالإضافة إلى رواية كتاب معتمد، للقرب إلى الصحاحين أو مشايخهما، وأصحاب السنن
والمسانيد، أو بسبب فقه الرواية — أو اشتهر هم بكثرة ملازمتهم للشيخ المروي عنهم ونحو ذلك.
ولا الناقات إلى العلو مع ضعفه وإن وقع في بعض المعاجم^(٢).

النوع التاسع عشر - الحديث النازل:

وهو ما قابل العالى بأنواعه السابقة، والإسناد النازل مفضول، إلا إن تميز بفائدة كزيادة القصة
في رجاله على العالى، أو كونهم أحفظ، أو ألقه ونحو ذلك. قال عبد الله بن المبارك: ((ليس
جودة الحديث قرب الإسناد، بل جودته صحة الرجال)).

وتعريفه: هو الحديث الذي كثر عدد رواهه بالنسبة لسند حديث آخر^(٣).

النوع العشرون - الحديث المتابع (بكسر الياء):

هو ما وافق راويه رأوا آخر، من يصلح أن يُخْرَج حديثه، فرواه عن شيخه أو من فوقه.
وبعبارة أخرى: أن يبحث هذا الحديث بلفظه أو بلفظ مقارب له، أو شارك أحد شيخه في
روايته عن شيخ شيخه.

(١) ترتيب الرواوى: ٣٨١ وما بعدها، فتح المغيبة بشرح الفية الحديث، عبد الرحمن العراقي، ١٢/٤، البناعنة الحديث شرح
اختصار علوم الحديث لابن كثير الدمشقي: ص ١٨٩.

(٢) التقسي: ١٣١، مقدمة ابن الصلاح: ١٠٦، ترتيب الرواوى للمسيوطى: ٣٦٣، معرفة علوم الحديث لحدى: ١١ - ١٢.

(٣) انفسى، انكمان السابق، نشأة علوم الحديث ومصطلحه: ٤٢٢ وما بعدها.



وبناءً على ذلك إلى آخر السندي، فإن وجد شيئاً ممدوحاً فهو المتابع، فإن كانت المتابعة عن شيخ الرواوي فهي متابعة تامة، وإن كانت عن فوقه فهي قاصرة أو ناقصة، ويطلق على مشاركة المتابع للراوي في روایته عن شيخه أو عن فوقه: متابعة.

فإن لم يجد الباحث متابعة عن شيخه أو عن شيخ شيخه إلى آخر السندي، ينظر هل يُروى هذا الحديث من طريق آخر عن صحابي غيره، باللفظ أو بالمعنى، فإن وجد ذلك فهو الشاهد، فإن لم يجد متابعاً ولا شاهداً، كان الحديث فرداً.

قال ابن حجر: إن وافقه غيره فهو المتابع^(١).

المتابعة: هي مشاركة راوٍ رواية آخر في روایة حديث عن شيخه، أو عن فوقه من المتابعين.

والشاهد: هو الحديث الذي يُروى عن صحابي مشابهاً لما روى عن صحابي آخر في اللفظ أو المعنى.

أطلق أهل الحديث على معرفة المتابع والشاهد والفرد ببنية طرق الحديث وجمعها من مطانها اسم ((الاعتبار)) أي البحث وسبل طرق الحديث، فهو الطريق إلى معرفة المؤيد من تابع أو شاهد^(٢).

النوع الحادي والعشرون - الشاهد:

هو ما وافق راوٍ رواية عن صحابي آخر. قال ابن حجر في النخبة وشرحها^(٣): وإن وجد متّبّعـ يـروـيـ مـنـ حـدـيـثـ صـحـابـيـ آخـرـ يـشـبـهـهـ فـيـ الـلـفـظـ وـالـمـعـنـىـ أـوـ فـيـ الـلـفـظـ وـالـمـعـنـىـ فـهـوـ الشـاهـدـ. وـخـصـ قـوـمـ المـتـابـعـةـ بـمـاـ حـصـلـ بـالـلـفـظـ، سـوـاءـ كـانـ مـنـ رـاوـيـةـ ذـلـكـ الصـحـابـيـ أـمـ لـاـ. وـالـشـاهـدـ بـمـاـ حـصـلـ بـالـمـعـنـىـ كـذـلـكـ. وـقـدـ تـلـقـ المـتـابـعـةـ عـلـىـ الشـاهـدـ وـبـالـعـكـسـ^(٤).

مثل المتابعة: روى مسلم في صحيحه عن زهير بن حرب، عن سفيان عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: ((ولَا أُشَقُّ على أمتي لأمرئهم بالسوق عند كل صلاة)) تابع جماعة من الرواة زهير بن حرب متابعة تامة برواية هذا الحديث عن شيخه سفيان، وتابعه بعضهم متابعة قاصرة برواياته عن أبي سلمة عن أبي هريرة.

(١) نخبة الفكر لابن حجر وشرحها: ١٤.

(٢) القاسمي: ١٣٢، مقدمة ابن الصلاح: ٣١ وما بعدها، شرح نخبة الفكر: ١٤ وما بعدها، فتح المغيث للراقي ٩٤/١ وما بعدها، فتح المغيث للسخاوي: ٨٦ – ٨٨.

(٣) المرجع والمكان السابق.

(٤) شرحها نخبة الفكر: ١٥، تدريب الراوي: ١٥٣، القاسمي: ١٣٣.

ومثال الشاهد: روى الترمذى بسنده عن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه أنه سمع النبي ﷺ يقول: ((من أتى الجمعة فليغسل)) لهذا الحديث شاهد من حديث أبي سعيد الخدري في الصحيحين عن الرسول ﷺ أنه قال: ((الغسل يوم الجمعة واجب على كل محظم))^(١).

أنواع الضعيف:

النوع الثاني والعشرون: الموقوف:

يوجد اثنا عشر حديثاً من أنواع الحديث الضعيف، ذكرها القاسمي في كتابه هذا وهي الموقف، والمقطوع، والمنقطع، والمعضل، والشاذ، والمنكر، والمتروك، والمعلل، والمضطرب، والمقلوب، والمُلْسَل، والمرسل^(٢).

الموقف: هو المرجع عن الصحابة قول لهم، أو فعلهم، أو تقريراً، متصلأً بإسناده إليهم أو منقطعاً، ويستعمل في غيرهم مقيداً، فيقال: وقفه فلان على الزهرى. وفقهاء خراسان يسمون الموقف أثراً، والمرفوع خبراً. قال النووي: وعند المحدثين: كل هذا يسمى أثراً، أي لأنه مأخوذ من آثرت الحديث، أي رويته.

والموقوف: ليس بحجة على الأصح^(٣).

النوع الثالث والعشرون: المقطوع:

وهو ما جاء عن التابعين أو من دونهم من أقوالهم وأفعالهم، موقوفاً عليهم. وليس بحجة مطلقاً. قال الزركشى في ((النكت)): إدخال المقطوع في أنواع الحديث فيه تسماح كبير، فإن أقوال التابعين ومذاهبهم لا دخل لها في الحديث، فكيف تعد نوعاً منه؟ وقال أيضاً: من مظان الموقف والمقطوع: مصنف ابن أبي شيبة، وعبد الرزاق، وتفاسير ابن جرير، وابن أبي حاتم، وابن المنذر وغيرهم^(٤).

النوع الرابع والعشرون - المنقطع:

هو ما لم يتصل بإسناده، سواء سقط منه صحابي أو غيره. وبعبارة أخرى: سواء ترك ذكر الرواى من أول الإسناد أم وسطه أم آخره، إلا أن الغالب استعماله في روایة من دون

(١) فتح الباري ١١/٣.

(٢) قواعد الحديث: ص ١٤٥ - ١٣٣، المختصر الوجيز في علوم الحديث، د: محمد عجاج الخطيب: ص ١٤٩ - ١٥٦ لكنه لم يذكر الموقف ولا المقطوع، وإنما ذكر المضفت والمنقطع.

(٣) لكن العلماء اتفقوا على أن الموقف إذا لم يكن للرأي الاجتهادي فيه مجال فهو في حكم المرفوع.

(٤) القاسمي: ١٣٤.



التابع عن الصحابة، مثل: مالك عن ابن عمر^(١). والمنقطع من مباحث الإسناد، والمقطوع من مباحث المتن.

النوع الخامس والعشرون - المُغْضَل:

هو ما سقط من إسناده اثنان فأكثر، بشرط التوالى، كمرسل تابع التابعى، وكقول مالك: قال رسول الله ﷺ، وقول الشافعى: قال ابن عمر. لسقوط راوين فأكثر، وهو مُغْضَل^(٢).

النوع السادس والعشرون - الشاذ:

قال الشافعى رحمة الله: ((الشاذ: ما رواه المقبول مخالفًا لرواية من هو أولى منه، لأن يروى ما لا يروى غيره، فمطلق الفرد لا يجعل المروي شاذًا كما قيل، بل مع المخالفة المذكورة)) وسبب المخالفة: مزيد ضبط، أو كثرة عدد تسمى المحفوظ هو الراجح، والشاذ هو المرجو^(٣). مثل: ما رواه أبو داود والتirmidhi من حديث عبد الواحد بن زياد عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة مرفوعاً: ((إذا صلى أحدكم ركعتي الفجر فليضطجع عن يمينه)) قال البهقهى: خالف عبد الواحد العدد الكبير في هذا، فإن الناس إنما رواه من فعل النبي ﷺ، لا من قوله، وإنفرد عبد الواحد من بين ثقات أصحاب الأعمش بهذا اللفظ^(٤).

النوع السابع والعشرون - المنكَر:

هو الحديث الفرد الذي لا يعرف منتهيه عن راويه، وكان راويه بعيداً عن درجة الضابط. أو هو ما رواه الصعيف مخالفًا للثقات، ومروي الثقات هو المعروف، ومروي الصعيف مرجوح، وهو المنكَر.

وذكر القاسمي ملاحظة هي أن الشاذ والمنكر يجتمعان في اشتراط المخالفة لما يرويه الناس، ويقتران في أن الشاذ رواية ثقة أو صدق، والمنكر رواية ضعيف^(٥).

النوع الثمن والعشرون - المتروك:

هو ما يرويه متهم بالكذب، ولا يعرف إلا من جهة، ويكون مخالفًا للقواعد المعلومة، أو معروفاً بالكذب في غير الحديث النبوى، أو كثير الغلط، أو الفسق، أو الغفلة، فهو أنزل مراتب الضعف، وأطلق عليه بعضهم اسم ((المطروح))^(٦).

(١) القاسمي: ١٢٤، الباعث الحديث شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير: ٥٤ وما بعدها.

(٢) القاسمي: ١٣٤.

(٣) القاسمي، المكان السابق، نخبة الفكر مع عدة البصر: ٥٨.

(٤) تدريب الراوي للسيوطى: ١٤٨ وما بعدها.

(٥) القاسمي: ١٣٥.



النوع التاسع والعشرون - المعلل أو المعلول:

هو ما ظاهره السلمة، ولكن اكتشفت فيه علة قادحة، كوصل مقطع، ورفع موقوف، وتدخل حديث في حديث، أو وهم واهم بغير ذلك كيдал راوٍ ضعيف بثة^(١).

النوع الثلاثون - المضطرب:

هو ما روي من عدة وجوه يعارض بعضها بعضاً، مع عدم إمكان ترجيح أحدهما على غيره، سواء أكان راوي هذه الوجوه واحداً أم أكثر. ويقع الاضطراب في السند وفي المتن وفي كليهما معاً. فإن ترجحت روایة بحفظ راويها، أو كثرة صحبته المروي عنه، أو غير ذلك من وجوه الترجيح، فالحكم للراجحة، ولا يكون الحديث مضطرباً. واضطراب الحديث يوجب ضعفه، لعدم الضبط، إلا في حالة واحدة: وهي أن يقع الاختلاف في اسم راوٍ أو اسم أبيه، أو نسبته مثلاً، ويكون المختلف فيه ثقة، فيحكم بصحة الحديث أو حسنة، وفي الصحيحين أحاديث كثيرة بهذه المثابة. قال الزركشي: ((قد يدخل القلب والشذوذ ذو الاضطراب في قسم الصحيح والحسن))^(٢).

النوع الحادي والثلاثون - المقلوب:

هو الذي انقلب فيه على راوٍ بعض متنه، أو اسم راوٍ في سنته، أو سند متن مشهور به الآخر. ويقال له: المركب. والقصد فيه إما الإغراب، فيكون كالوضع، أو اختبار حفظ المحدث، كما قلب أهل بغداد على البخاري مئة حديث امتحاناً، فردها على وجوهاً، فأذعنوا بفضلة، وقد يقع القلب غلطًا لا قصداً كالوضع.

مثال القلب في المتن: حديث ((سبعة يطلبهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله)) فيه: ((ورجل تصدق بصدقة فأخفاها، حتى لا تعلم يمينه ما تتفق شماليه)) انقلب على راوٍ، فقال: ((حتى لا تعلم شماليه ما تتفق يمينه)).

ومثال القلب في الإسناد: قلب اسم راوٍ: ((مرأة بن كعب)) و((كعب بن مرة)) لأن اسم أحدهما اسم أبي الآخر^(٤)!

(١) القاسمي: ١٣٥، المختصر الوجيز في علوم الحديث، عجاج الخطيب: ١٥٦.

(٢) القاسمي، المكان السابق.

(٣) القاسمي: ١٣٦.

(٤) القاسمي: ١٣٦.



النوع الثاني والثلاثون - المدلّس:

هو ما سقط من إسناده راوٍ لم يسمّه من حدث عنه، موهماً سمعاه للحديث من لم يحدثه بشرط معاصرته له، فإن يكن عاصراً فليست الرواية عنه تدلّساً على المشهور. والتدلّس في اللغة: الإخفاء. وهو نوعان في الاصطلاح: تدلّس الإسناد وتدلّس الشيوخ.

١ - تدلّس الإسناد: هو أن يروي الراوي عن عاصره ولم يلْفَهُ، أو عن لقائه ماله يسمعه منه، على وجهه يوهم سمعاه، كما لو قال: قال فلان أو عن فلان.

ومن هذا النوع وهو أشدّها سوءاً: أن يسقط الراوي شيخه أو شيخ شيخه أو غيره، لكونه ضعيفاً أو صغيراً مثلاً، ثم يأتي بلفظ يحتمل سمعاً شيخه ومن فوقه، تحسيناً للحديث، أي إنه يسوّي السنّد، فيبدو كأنه متصل بالبقات، وهذا ما يسمى بـتدلّس التسوية، وهو غير جائز قط.

وفي الحكم عليه ثلاثة أقوال:

١ - قال بعضهم: من عرف بالتدلّس صار مردود الرواية مطلقاً.

٢ - وقال آخرون هم القائلون بقبول المرسل: يقبل خبر المدلّس، لأن التدلّس كالإرسال.

٣ - مذهب الجمهور: يرد كل حديث دلّس فيه مدلّس، ويقبل من أحاديثه ما لم يدلّس فيه.

٤ - تدلّس الشيوخ: هو أخف تدلّس الإسناد، لأن الراوي لا يعمد إلى إسقاط أحد من السنّد، ولا إلى إيهام سمع ما لم يسمع، بل يسمى الراوي شيخه، أو يكتبه، أو ينسبه، أو يصفه بما لا يعرف به، كأن يكتئي أبو داود بأبي عبد الله.

ومثل هذا تدلّس البلاد، كما لو قال مصري: ((حتى فلان بزقاق حلب)) وأراد موضعاً بالفترة.

النوع الثالث والثلاثون - المرسل:

هو على المشهور: ما سقط منه الصحابي، كقول نافع: قال رسول الله ﷺ كذا، أو فعل كذا، أو فعل

كذا. وقد يطلق المرسل على المنقطع والمعرض المتقدم ذكرهما.

لكن المرسل عند الفقهاء والأصوليين: ما رفعه غير الصحابي. وسمي مرسلاً؛ لأن راويه أطلقه من غير أن يقتنه بالصحابي الذي رواه عنه.

وبما أن الصحابة كلهم عدول، فلا يعد إسقاط واحد منهم عيباً، وأصبح المرسل: هو ما رفعه التابعي إلى الرسول ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، صغيراً كان التابعي أو كبيراً.

وعذ المرسل من أنواع الضعف موافق للكثرين، لكن للطماء في مرسل التابعي ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: وهو المشهور عند المحدثين والفقهاء والأصوليين: لا يحتاج به مطلاً، لجهالة المروي عنه. قال الإمام مسلم في مقدمة صحيحه: ((والمرسل من الروايات في أصل

قولنا وقول أهل العلم بازدحام أخبار ليس بحجة)).

المذهب الثاني: يحتج بالمرسل مطلقاً: وهو قول أبي حنيفة ومالك، وأحمد في رواية عنه، لأن سكوت الراوي عن روى عنه، مع عدالة الساكت يدل على الجرم بعذاته، حتى قال بعضهم: من أنسد فقد أحالك، ومن أرسل فقد تخلف لك.

وقال آخر: إن المرسل أقوى من المنسد بهذا الطريق، لوثقه بعدالته.

المذهب الثالث التفصيل: وهو أنه يقبل إن اعتضد بعاضد، بأن يروى مسندأ، أو مرسلأ من وجه آخر، أو يعمل به بعض الصحابة أو أكثر أهل العلم، وهو رأي الشافعي.

والواقع أنه إذا صح مجيء المرسل من وجه آخر مسندأ عن غير رجال الأول فهو حجة عند جماهير العلماء والمحاذين، لأن المسند كشف عن صحة المرسل^(١).

ثم ذكر القاسمي تتمة في أمرين: حجية الخبر المتواتر، وخبر الواحد^(٢).

حجية الخبر المتواتر:

المتواتر: ما نقله من يحصل العلم بصدقهم ضرورة، بأن يكونوا جمعاً لا يمكن توافقهم^(٣) على الكذب عن مثتهم، من أوله إلى آخره. ولذا كان مفيداً للعلم^(٤) الضروري: وهو الذي يُضطرّ إليه الإنسان، بحيث لا يمكنه دفعه، ويجب العمل به من غير بحث عن رجاله، ولا يعتبر فيه عدد معين في الأصح. والمتواتر قسمان: لفظي: وهو ما تواتر لفظه، ومعنوي: وهو ما تواتر القدر المشترك فيه. وللأول أمثلة كثيرة عددها^(٥) حديثاً كما ثبت العلامة محمد جعفر الكتاني^(٦)، منها حديث: ((من كذب على متعمداً...)) رواه نحو المئتين، وحديث الحوض في الجنّة، رواه خمسون ونinet، وحديث المسح على الخفين، رواه سبعون، وحديث رفع اليدين في الصلاة، رواه نحو الخمسين، وسوى ذلك مما ساقه السيوطي^(٧).

والثاني أمثلة أيضاً، كأحاديث رفع اليدين في الدعاء، فقد روي عنه نحو مئة حديث، لكنها في قضايا مختلفة، فكل قضية منها لم تتوافر ، والقدر المشترك فيها: وهو الرفع عند الدعاء تواتر باعتبار المجموع. ونحو الأحاديث الدالة على حجية الإجماع مثل ((إذ الله مع الجماعة)) وغير ذلك مما اختلفت ألفاظه واتحد فيها المعنى.

وعدد رواة المتواتر في اصطلاح المحدثين: أن يرويه عدد من المسلمين.

(١) القاسمي: ١٣٧ - ١٤٥، تربیت الراوی للسیوطی: ١٢، الرسالۃ للإمام الشافعی: ٤٦١ وما بعدها.

(٢) ص ١٥١ - ١٥٥.

(٣) التوافق: التوافق.

(٤) أي القطع والجزم.

(٥) النظم المتثنّى من الحديث المتواتر.

(٦) تربیت الراوی في شرح التقریب في فن أصول الحديث للنحوی ١٩٠ وما بعدها، الأذہار المتثنّة في الأخبار المتواترة للسیوطی أيضاً.



خبر الواحد أو سنة الأحاداد: هو ما رواه عن الرسول ﷺ أحداً لم تبلغ عدد التواتر، كأن يرويه واحد أو اثنان فصادعاً دون المشهور والمتواتر في العصور الثلاثة الأولى. وأكثر الأحاديث قد ثبت بهذا الطريق. وحكمه: أنه يفدي الظن لا اليقين ولا الطمأنينة^(١). والذي عليه جماهير المسلمين من الصحابة والتابعين، فمن بعدهم من المحدثين والفقهاء وأصحاب الأصول، أن خبر الواحد النقة حجة من حجج الشرع يلزم العمل بها ويُفدي الظن، ولا يُفدي العلم، وأن وجوب العلم به عرفة بالشرع لا بالعقل، كما قال النووي رحمة الله^(٢).

النوع الرابع والثلاثون - الحديث الموضوع^(٣):

الموضوع: هو الكذب المختلق المصنوع. أي كذب الراوي في الحديث النبوي، بأن يروي الراوي عنه **بِيَقْنَةٍ** ما لم يقله، متعيناً لذلك.

وبعبارة أخرى: هو ما نسب إلى الرسول **بِيَقْنَةٍ** اختلاقاً وكذباً مما لم يقله أو يفعله أو يقره. وحكمه: أن العلماء اتفقوا على أنه تحريم روایته، مع العلم بوضعه، سواء كان في الأحكام، أم القصص والترغيب ونحوها إلا مبيناً وضعيّة، لحديث مسلم عن سمرة بن جندب قال: قال رسول الله **بِيَقْنَةٍ**: ((من حَثَّ عَنِي بِحَدِيثٍ يَرَى أَنَّهُ كَذَبٌ، فَهُوَ أَحَدُ الْكَاذِبِينَ)) بالجمع، ورواه الإمام أحمد وأبن ماجه بالتشتية: ((الْكَاذِبِينَ)).

ويعرف الوضع بأمور، منها:

اشتماله على مجازفات في الوعد والوعيد، وسماعة الحديث، وكونه مما يُسخر منه، مثل ما يروى في وفاة النبي **بِيَقْنَةٍ**، ومنها: مناقضته لما جاءت به السنة الصريحة. ومنها: أن يكون باطلًا في نفسه، ومنها: أن لا يشبه كلام الأنبياء، بل لا يشبه كلام الصحابة، ومنها: أن يشتمل على توارييخ الأيام المستقبلة، ومنها: أن يكون بكلام الأطباء أشبه، ومنها: أن تقوم الشواهد الصحيحة على بطلانه، ومنها: مخالفته لتصريح القرآن، ومنها: أحاديث صلوات الأيام والليالي، ومنها: افترائه بقرآن يعلم بها أنه باطل.

مثل أحاديث فضائل رجب وصيامه، ودعاء النصف من شعبان، وأكثر فضائل سور القرآن، قيل لأبي عصمة بن أبي مريم المروزي: ((من أين لك عن عكرمة عن ابن عباس في فضائل القرآن سورة سورة، وليس عند أصحاب عكرمة هذا؟ فقال: إني رأيت الناس أعرضوا عن القرآن، واشتغلوا بفقة أبي حنيفة، ومغازي ابن اسحاق، فوضعت هذا الحديث جنبة!!)).

(١) أصول الفقه الإسلامي، د. هبة الرحيلي: ٤٥٤ / ١، وما بعدها.

(٢) شرح مقدمة صحيح مسلم: ٦٣.

(٣) القسمى: ١٥٥ – ٧٩.

ومثل ما جاء في نهج البلاغة من وجوه اختلاف الخبر وأحاديث البدع^(١)، وأحاديث الفرق الضالة في العقائد.

أسباب الوضع:

ذكر الدكتور محمد عجاج الخطيب تصنيفاً لأسباب الوضع وحصرها في سبعة أسباب^(٢) هي:

- ١ - الأحزاب السياسية: قال ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة^(٣): ((إن أصل الأكاذيب في أحاديث الفضائل كان من جهة الشيعة، فإنهم وضعوا في مبدأ الأمر أحاديث مختلفة في أصحابهم، حملهم على وضعها عداوة خصومهم، فلما رأت البكرية ما صنعت الشيعة، وضعت ل أصحابها أحاديث في مقابلة هذه الأحاديث)).
 - ٢ - أعداء الإسلام بعد القضاء على دولتي كسرى وقيصر، حيث كانوا للإسلام، وحققوه عليه.
 - ٣ - التفرقة العنصرية والتعصب للقبيلة والبلد والإمام.
 - ٤ - القصاصون ليجمعوا الناس حولهم.
 - ٥ - الخلافات المذهبية والكلامية في تأييد مذاهبهم.
 - ٦ - التقرب من الحكام وأسباب أخرى، سواء في عهد الأمويين أم العباسيين.
- وهناك أسباب أخرى لوضع الحديث، كوضع الحديث في مدح عمل معين، أو تجارة معينة، أو أصناف معينة من المأكل، وكرفع قدر بعض المهن والحط من غيرها، وغير ذلك.

أشهر ما صنف في الموضوعات^(٤):

تبليغ هذه المصنفات نحو أربعين مؤلفاً، أشهرها:

- ١ - ((ذكرة الموضوعات)) لأبي الفضل محمد بن طاهر المقدسي (٤٤٨ - ٥٠٧ هـ).
- ٢ - ((الموضوعات الكبرى)) لأبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي (٥٠٨ - ٥٩٧ هـ).
- ٣ - ((الباعث على الخلاص من حوادث القصاص)) لحافظ زين الدين عبد الرحيم العراقي (٧٢٥ - ٨٠٦ هـ).
- ٤ - ((اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة)) للحافظ جلال الدين السيوطي (٨٤٩ - ٩١١ هـ).
- ٥ - ((لتزييه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنية الموضوعة)) لأبي الحسن علي بن محمد (ابن عراق) الكتани (ت ٩٦٣ هـ).

(١) نهج البلاغة: ٢٣٣.

(٢) المختصر الوجيز في علوم الحديث: ٢٥٢ - ٢٦٢، السنة قبل التدوين: ١٩٤ وما بعدها.

(٣) ٢٠/٣.

(٤) المختصر الوجيز، المرجع السابق: ص ٢٧٣ - ٢٧٥.



- ٦ - ((المصنوع في معرفة الحديث الموضوع)) للمحدث علي القاري الهروي المكي (ت ١٠١٤ هـ).
- ٧ - ((الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة)) للقاضي أبي عبد الله محمد بن علي الشوكاني (١١٧٣ - ١٢٥٥ هـ).
- ٨ - ((المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الأسننة)) للحافظ محمد بن عبد الرحمن السخاوي (٥٨٣١ - ٩٠٢ هـ).
- ٩ - ((كشف الخفا ومزيل الالتباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس)) للمحدث الشيخ إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحى (ت: ١١٦٢ هـ).

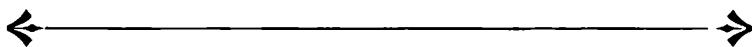
أهم المراجع:

- ١ - ((الأفية السيوطي في الحديث)) جلال الدين السيوطي، طبع عيسى البابي الحلبي بالقاهرة، ١٣٥٣ هـ.
- ٢ - ((الباعث الحديث شرح اختصار علوم الحديث)) لحافظ ابن كثير، طبع محمد علي صبيح وأولاده، ١٣٧٠ هـ / ١٩٥١ م.
- ٣ - ((البيونية)) منظومة في علم الحديث، الشيخ عمر بن محمد بن فتوح البيكوني الدمشقي، طبع مصطفى البابي الحلبي، ١٣٦٨ هـ / ١٩٤٩ م.
- ٤ - ((تربیت الراوی)) جلال الدين السيوطي، مكتبة القاهرة بمصر، ١٣٧٩ هـ / ١٩٥٩ م.
- ٥ - ((الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع)) للخطيب البغدادي، ط: بغداد.
- ٦ - ((السنة قبل التدوين)) أ - د: محمد عجاج الخطيب، مكتبة وهبة بمصر، ١٣٨٣ هـ / ١٩٦٣ م.
- ٧ - ((شرح نهج البلاغة)) لابن أبي الحديد، دار الفكر - بيروت.
- ٨ - ((شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الآخر)) أحمد بن علي (ابن حجر العسقلاني)، طبع مصطفى البابي الحلبي بمصر، ١٣٥٢ هـ / ١٩٣٤ م.
- ٩ - ((علوم الحديث - مقدمة ابن الصلاح)) تقي الدين أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهريوري (ابن الصلاح)، طبع مصر، ١٣٢٦ هـ.
- ١٠ - ((فتح المغيث بشرح أفية الحديث)) محمد بن عبد الرحمن السخاوي، طبع الهند.
- ١١ - ((فتح المغيث بشرح أفية الحديث)) عبد الرحيم العراقي، طبع القاهرة، ١٣٥٥ هـ / ١٩٣٧ م.
- ١٢ - ((قواعد التحديد من فنون مصطلح الحديث)) الشيخ جمال الدين القاسمي، ط دار النفائس، بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ / ١٩٩٣ م.



القاسمي ومحمد رشيد رضا

د. شوقي أبو خليل



المقدمة:

هيأت مدرسة المنار المناخ لانطلاق فعاليتها، حتى صارت معلماً بارزاً من معالم الإصلاح في العالم الإسلامي، وذلك من خلال (مجلة المنار)، ورحلات صاحبها محمد رشيد رضا^(١)، والندوات التي قام بها حيث حل، وترويج الكتب التي طبعها. ومدرسة المنار في حقيقتها؛ أفكار محمد عبده الإصلاحية، وقد بلغ من تأثر محمد رشيد رضا بأفكار الإمام محمد عبده، أن قال الإمام عن محمد رشيد رضا: صاحب المنار ترجمان أفكاري، إنه متعدد معه في العقيدة والفكر والرأي والخلق والعمل.

(١) محمد رشيد رضا: (١٨٢٨ - ١٣٥٤ هـ / ١٨٦٥ - ١٩٣٥ م) صاحب مجلة المنار، وأحد رجال الإصلاح الإسلامي، عالم بانجذب وأدب والتاريخ والتفسير، ولد في القلمون من أعمال طرابلس الشام، ورحل إلى مصر ...، ١٣١٥ هـ، فلازم شيخ محمد عبده وتلذم له، أصدر مجلة ٣٤ مجلداً، ومن أهم كتبه: تفسير القرآن الكريم، (الإدراك)، (١٢٦٠/٦).



جاء في افتتاح العدد الأول من أعداد (مجلة المنار): أما بعد، فهذا صوت صارخ بلسان عربي مبين، ونداء حق يقرع سمع الناطق بالضاد، مسامع جميع الشرقيين، ينادي من مكان قريب، يسمعه الشرقي والغربي، ويطير به البخار، فتناوله التركي والفارسي. أيها الشرقي المستغرق في منامه، المبتغي بلذذ أحلامه، حسبك، حسبك، فقد تجاوزت بنومك حد الراحة، وكاد يكون إغماء أو موتاً زواماً^(١).

وانتشرت أفكار مدرسة المنار الإصلاحية في العالمين العربي والإسلامي، ففي لبيبة مثلها الشيخ درويش خضر، والشيخ عبد الرحمن البوصيري، وفي تونس الشيخ سالم أبو حاجب، ومحمد بيبرم، ومحمد النحلي، وفي الجزائر الشيخ عبد الحميد بن باديس، والشيخ محمد البشير الإبراهيمي، والشيخ محمد مصطفى الخوجة، وفي المغرب وموريتانيا أبو شعيب الدكالي، ومحمد محمود الشنقيطي، وفي العراق محمود شكري الألوسي، وفي الحجاز محمد نصيف، وآل الشيخ.

وفي استنبول العلماء المعتدلون في (الجمعية العلمية).
وسافر مؤسس مدرسة المنار إلى الهند بدعوة من (جمعية ندوة العلماء) لرئاسة مؤتمرها السنوي عام ١٩١٣، ومن نشر بمجلة المنار – من الهند – أبو الكلام أزاد^(٢).

أما في بلاد الشام فمن اعتنق أفكار المنار الإصلاحية: طاهر الجزائري، وعبد الرزاق البيطار، وجمال الدين القاسمي ومن لاذ بهم، ومنهم محمد بهجة البيطار، وحامد التقى، ومحمد جميل الشطبي، وسعيد الباني، وعبد القادر بدران..

ولا يمكن للباحث الحديث عن الشيخ جمال الدين القاسمي؛ قبل الحديث عن الحالة الثقافية والدينية في مطلع القرن العشرين في بلاد الشام.

بدأت دمشق – وما حولها – نهضة علمية ثقافية على المستوى العام منذ أواخر القرن التاسع عشر، تعد نقلة نوعية بالنظر لما مضى من أيام، وقد تجلى ذلك بتأسيس المدارس الحكومية، وظهور المطبع، وإنشاء دور الكتب، وقد كان للشيخ طاهر الجزائري^(٣) – أحد رجالات الإصلاح المتنورين – أثره العظيم في دفع الحركة الثقافية بدمشق، فقد استطاع

(١) مجلة المنار، العدد الأول، المجلد الأول، ص ٦، طبعة دار المنار.

(٢) محاضرات الإيسسكو، دولية حول مدرسة المنار ودورها في الإصلاح الإسلامي الحديث، القاهرة ٨ – ٩ شرين الأول – أكتوبر ٢٠٠٢.

(٣) الشيخ طاهر الجزائري: ١٢٦٨ - ١٣٣٨ هـ / ١٨٥٢ - ١٩٢٠ م، من أكبر العلماء باللغة والأدب في عصره، مولده وفاته في دمشق، كان كفأ باقتان المخطوطات والبحث عنها، أتقن السريانية والحبشية وال عبرية والزاوية والتركية والفارسية، له أكثر من عشرين مصنفاً، منها البدائع الكلامية في العقائد الإسلامية، والقواعد الجمام في معرفة خواص الأجسام، وكتاب في الحساب.. (الأعلام ٢٢١/٣).

إقطاع الوالي محدث باشا، ورئيس ديوان الولاية التركي بهاء بك بضوررة تأسيس مدارس حكومية، تدرس فيها العلوم العربية، وتعنى بتدريس أدب هذه اللغة، ولم تتحقق الفكرة سريعاً، لأن محدث باشا عزل^(١)، غير أنَّ الوالي الجديد حمدي باشا أعجب بالفكرة، فتابع الطريق مع الشيخ طاهر، فأنشئت جمعية شبه رسمية باسم (الجمعية الخيرية)، أعانتها الحكومة بالمال، وخصصت لها أبنية وقية وحكومية، لتكون مقرًا للتدريس، وألحقت بها مطبعة لطبع الكتب المدرسية وغيرها، من أجل نهضة المعارف، وغتن الشيخ طاهر مفتشاً عاماً للولاية.

استطاع الشيخ طاهر تأسيس تسع مدارس، اثنان منها للإناث. وبذل جهوداً جباراً لإصلاح أساليب التعليم، وعمل إلى جانب ذلك بتأسيس دور للكتب، منها دار الكتب الظاهيرية بدمشق، جمع لها ما تبقى من المخطوطات الموقوفة في الجامع والمدارس، بعد أن كان قد سرق كثیر منها أو تلف، ولقي في سبيل ذلك عنتاً ومشقة، حتى أنه هُدُد بالقتل، كما أسس المكتبة الخالدية في القدس الشريف، وكان على اتصال بالعلماء المتورين من أمثال عبد الرزاق البيطار، وجمال الدين القاسمي وسلیم البخاري، وقد كانوا يُعدون مدرسة واحدة في اتجاههم الفكري المتحرر، وانشغلوا بنشر العلم.

وتوجَّت هذه الأعمال الثقافية بافتتاح المكتب الإعدادي الملكي سنة ١٣٥٥ هـ - ١٨٨٧م، وهو المدرسة التجريبية الثانوية الأولى في دمشق، التي اشتهرت فيما بعد باسم مكتب عنبر، وفيه تخرج رجال البلد ومنتفوه ووطنيوه فيما بعد.

ودخلت الطباعة دمشق سنة ١٢٧٢ هـ - ١٨٥٥م فسنت جزءاً من حاجة البلد للكتب، وبلغ عدد الصحف بين عامي ١٨٥٥ و ١٩١٦ بدمشق: ٦٩ صحيفة، و ١٥ مجلة.

وتعبدت طرق التصوُّف على نحو ظاهر، وكان لأصحابها دولة و شأن، وجميع الطرق الصوفية هي طرق وافدة إلى بلاد الشام عامةً، وإلى دمشق خاصةً، لمكانة هذه المدينة في نفوس المسلمين، فمن هاجر من غير العرب فراراً بيته، اتجه إلى (شامٌ شريف)، ومن هاجر من بلاد المغرب العربي جراء وجود الاستعمار اتجه أيضاً صوبها.

وكان من أهمها وأوسعها انتشاراً الطريقة النقشبندية، والطريقة الشاذلية التي جاءت مع المغاربة، والمولوية والقادرية والرافعية ولكن بانتشار أقل.

(١) محدث باشا (١٢٢٨ - ١٢٤٠ هـ / ١٨٢٢ - ١٨٤٣)، أبو الأحرار، ولد في إسطنبول، صدر أعظم بعد ولاية بغداد ١٢٨٦ - ١٢٨٨ هـ، فأصدر الدستور العثماني عام ١٨٦٣، سافر إلى أوروبا بعد عزله، ثم الشام، ثم أزمير، ثم نفي إلى الطائف، ثم قتل في سجنها بأمر السلطان، (الأعلام / ٧، ١٩٥).



ومع انتشار الأمية والجهل، لم يفهم كثيرون من العامة حقيقة العلم والتصوف على الوجه الصحيح فدخلت إلى العقول خرافات كثيرة، وبدع متنوعة، وضلالاتٌ متفرقة، وأخذ الجهلة يُعظمون قبور الصالحين، ويقدمون النذور، ويستعينون بأصحابها، ويقصدونها لقضاء حوائجهم.. واشتبط أصحابُ الطرق كثيراً، حتى كانوا يخرجون في مواكبهم بالأعلام والخيول والموسيقا، والحسود يملؤون المدينة بضجيجهم.

لقد اختلط التصوف بالشعودة والتهريج، مع أن المنهج الإسلامي الروحي سموٌ أخلاقي، يتجلّى بالمعاملات اليومية، وعقيدة مرتكزةٌ على الكتاب والسنة، حتى قال بعضهم: أنا أقبل صوفية الفقهاء، لا فقهاء الصوفية.

ومع هذا، إن أخلاق المسلمين في حياتهم اليومية اتسمت – بشكلٍ عام – بالصدق والعفة والتعاون وتعاطف الجيران، والتجمّل للضيوف، ومن شذ في اقتراف الآثام لا يمثل القاعدة العامة.

وفي عام ١٣٢٦ هـ - ١٩٠١ م تُسَنَّفُ الحياة الدستورية في الدول العثمانية، ويشعر الناس بحريةٍ نسبيةٍ، ويرى الإمام محمد رشيد رضا أن الواجب يدعوه لزيارة البلاد الشامية - وطنه الأول - وهو الذي نبغى نبوغاً مبكراً، ألهه مرتبة الاجتهد، والاستقلال في الرأي منذ شبابه، وكان (مناره) طوال خمسٍ وثلاثين سنةً محظوظاً أنظار المتنورين من رجال الدين وغيرهم من المتفقين في العالم الإسلامي، يتلقونه بلهفة، وينتظرون موعد صدوره ليعبوا من معينه حفائق الشريعة الصافية، فهو الإمام الذي خلف أكبر دائرة معارف إسلامية، لم يترك فيها بحثاً من بحوث العقل والنقل والدين إلا وساقه بكثير من التجدد والإنصاف والعمق والفهم.

هذا الإمام الجليل رأى أن الواجب ي ملي عليه أن يزور وطنه الأول، فشد الرحال، ووصل إلى دمشق في ٢٧ رمضان ١٣٢٦ هـ / ٢٣ تشرين الأول ١٩٠٨ م، وفيها من نهل من مدرسته، وكلما نهل أزداد شوقاً إلى (منارات) جديدةٍ لينهل من جديد، وأشهر هؤلاء الشيخ عبد الرزاق البيطار، والشيخ جمال الدين القاسمي، والشيخ سليم البخاري، والشيخ طاهر الجزائرى..

يقول الشيخ جمال الدين القاسمي: استقبلنا اليوم مساءً على محطة البرامكة الأستاذ الشيخ محمد رشيد رضا، منشئ مجلة المنار، وصديقاً من مصر، وقد خف لاستقباله ثلاثة من الأكابر، منهم الشيخ عبد الرزاق البيطار، وعبد الرحمن يوسف محافظ الحج.. ثم ركينا وإياد العربة،



وسرنا إلى دار مضيّفه عثمان العظم، وسهرنا معه إلى ثلث الليل الأولى، وكان أشقاءٌ معي وغيرهم.

ولقد كان معقولاً أن يتصرّف السيد الإمامُ رشيد رضا في زيارته الأولى إلى دمشق بعد الحرية، لقراءة درس عامٍ في جامِع بنى أمية، وقد تمت قراءة الدرس تحت قبة النسر، وكان الجمع وافراً، ووعدُهم بقراءة درسٍ في اليوم الآتي بعد العصر أيضاً.

وسهر الشيخ القاسمي، والشيخ عبد الرزاق البيطار مع ثلاثة من أهل العلم والأدب.

يقول الشيخ جمال الدين القاسمي: لم يبطئ رشيد رضا في قراءة الدرس العام، فقد قام بهذا الواجب غداة اليوم الذي وصل فيه إلى دمشق، ولست أدرى كيف هي الموعد بقراءة درس في اليوم الثاني، هل كان يسعى من الذين أعجبوا بالسيد الإمام؟ أم بتخطيّط من الذين ربوا فتنة عمباء وهبوا؟ أم للتذيرين معاً؟

لقد كان رشيد رضا يمثل في نظار الحشوية^(١) والجامدين غازياً يُفضح عيوبهم، ويهدِّم باطلهم، ويضعهم حيث يستحقون، ولهذا لم يطربوا لقومه إلى دمشق، ولم تفرجهم دروسه العامة، ولم يأنسوا بإقبال الناس عليه، بل نزل عليهم نزول الصاعقة.

ولهذا، فإن رجلاً كالسيد الإمام، لم يكن متوقعاً استقباله بالترحيب والبشر والسرور، إلا من قبل الفتنة الوعية المدركة، أما أولئك الذين حاربوا كل مفكِّر، وقاوموا كلَّ مجده، ووقفوا في وجه كل مصلح، فليس في مصلحتهم أن يكون لهذا الفاتح الجديد موطئ قدم في بلدِهم، فأجمعوا أمرهم وأحكمو خطتهم، وفاجُروا السيد الإمام في اليوم التالي بالفتنة التي أعدوها.

وقبل العصر، سار الشيخ إلى الجامِع الأموي، وبعد صلاة العصر جيء له بكرسيٍّ، فصعد عليه، وبعد قراءة العشر، أخذ يقرأ نحواً من ثلث ساعة، فقام يسألة سائل عن كتاب الفقه، ثم قام مثير الفتنة (أسعد الصاحب) – أخ للشيخ خالد النقشبendi من أمه – فقال له: نحن أتباع الأئمة الأربع، وأخذ يستجوبُ العامة.

ثم قام متولِّي كبر الفتنة (يوسف إسماعيل النبهاني)، وأخذ يذكر أتباع الأئمة، وأصول السلفية، تعرضاً بالسيد، وحملًا من هذا المعنى.

فقام السيد رشيد، وقال: الفتنة نائمة، لعن الله من أيقظها، وبين لهم عقidiته الصحيحة المعروفة، وكثُرت الضوضاء، وقامت الناس، ونزل الأستاذ من كرسيه، واحتاطت به الناس،

(١) الحشوية: فرقة من فرق المستزلة، وسموا كذلك نسبة إلى الحشو، ويقصد به أسائل الناس، كما يقصد به الزائد من الكلام أي اللغو. وذلك أن الحشووية، أو أهل الحشو أخذوا بظواهر القرآن، دون تبصر، حتى وقعوا في الاعتقاد بالتجسيم، [القاموس الإسلامي ٢ / ١٠٦].

وصارت الحشوية تذفَّهُ، وتتكلم عليه بما هو منه بريءٌ، إلى أن أبلغت الحكومة فأحضرت قبل الغروب الشيخ التبهاني وحسته، وأخذت تستطعه عن تهبيج الفتنة، ثم أفرج عنه بكفالته، فاركبه أتباعه عربة، وكانوا يصرخون بشتم السيد رشيد، وبلزم قتلته.

وبعد صلاة التراويح من ذلك اليوم، عاد جماعة من العامة ينادون بذهب الدين وضياعه، وصاروا يندبون ويكونون ويصرخون، وتجمعوا قبالة دار الحكومة في ذلك اليوم المزدحم قبيل العيد، وجعلوا يشتمون السيد رشيداً، الذي اضطر تهيئة الفتنة أن يغادر دمشق، ولم يكن مضى على وصوله إليها سوى يومين، وعندئذ تقدَّم مثيرو القلاقل بالشيخ جمال الدين القاسمي، وأشاعوا في البلدة أنه هو الذي دعا السيد رشيد رضا إلى الزيارة، وأنسلعوا عليه حرباً اضطرته إلى لزوم بيته ثلاثة أشهر، فلم يغادر إلا لصلاة الجمعة في مسجد صغير قرب داره، وعانيا في أثناء ذلك ضيقاً شديداً، ولعله كان يحاذر على نفسه الشر والأذى، لأن أخيه عبداً تسلح طوال تلك المدة بمسدس تحسباً للمفاجآت، وبقيت الأسرة في تلك المحنَّة تكابد الأكدران والأحزان ولا أحزان المأتم، وحاول خصومه كذلك عزله عن الإمامة والتدريس والخطابة، فلم يقدروا، لأنَّه مكلف بها بموجب براءة سلطانية كانت لديه، ثم إن العقلاً أعادوه إلى مزاولة نشاطه، فبدأ بالصلوة إماماً أول الأمر، حتى إذا هدأت الفتنة تماماً رجع إلى الدروس^(١).

وفي عام ١٣٢٧ هـ - ١٩٠٩ م يُدعى القاسمي وصديقه البيطار، إلى المحاكمة بتهمة تحريرضهما على تأسيس جمعية النهضة السورية التي كانت تطالب بالاستقلال الإداري، وتدعوا إلى قيام حكومة عربية، كما وجهت إليهما تهمة الاتصال بأمراء نجد، وسألهما المحققون عن مذهب السلفية، وعن عدد السلفيين في الشام، ثم اتسعت القضية على المحكمة، إذ وجهت اتهاماتً أيضاً إلى عدد كبير من رجال البلاد المتفقين والشيوخ والأعيان، فاضطررت الأحوال، مما أدى إلى خوف المسؤولين من مغبة نتائجها، فطُويت القضية من أساسها.

وفي سنة ١٣٣١ هـ - ٩١٣ م يرحل الشيخ جمال الدين القاسمي بصحبة رفيقه عبد الرزاق البيطار وسلمي الجزائرى إلى مصر، وكانوا على صلة بالسيد رشيد رضا.

(١) ومن لطاف الشيخ قوله لبعض أصحابه: انتهت العدة، أربعة أشهر وعشرين، بدون حمل! يعني: دون حقد على أحد، وإنما الله شر الأعداء والأسوء بهم وكفرهم.

وفي مساء السبت في الثالث والعشرين من جمادى الأولى عام ١٣٣٢ هـ / الثامن عشر من نيسان (أبريل) ١٩١٤ م لحق الشيخ القاسمي بربه راضياً كريماً^(١). لقد بربط القاسمي صدقة حميّة بالشيخ محمد عبده، والسيد محمد رشيد رضا، الذي كان يُكبر القاسمي ويحبّه ويحترمه، وقد بادر في مصر فطبع له على وجه السرعة كتابه (شذرة من السيرة المحمدية)، وأفسح له فنشر مقالاته على صفحات المnar، ويوم توفي القاسمي كتب السيد رشيد فصلاً طويلاً عنه وفاه حقه، وقام بواجب الأخوة والعلم^(٢). كما كتب بعدئذ مقدمة طويلة لكتاب (قواعد التحديث) وكان من وفائه لصديق، أنه لم يقطع عن أهله أعداد مجلة المnar.

والظاهر أن السيد الإمام رشيد رضا قد كتب في جريدة (الاتحاد العدد ٥٣) – الصادرة في بيروت على الأغلب – مقالاً كشف فيه عن حقيقة الحادثة التي وقعت له في الشام، فيشير القاسمي إلى ذلك في مذكراته اليومية، وينقل رأي السيد الإمام في موضوع النهي عن التقليد، والإصلاح الديني.

كانت حادثة السيد رشيد في دمشق أم الحوادث بعد إعلان الدستور، استغل فيها الجامدون شعور العامة السذج، حينما بدأ هدم أباطيلهم بمعاول الشرع الصحيح ولقد كان سلاح منظمي الفتنة مخيفاً، لأنّه يستند إلى العامة، وال العامة مساكين بل هم تتبع لكل ناعق، يُسامون بالألفاظ الفارغة ويفكرون أن يذكّر الأسف على الدين، وأن يتذمّر ضياعه، حتى تزّى الماقبي قد اخضلت بالدموع، وحتى ترى الهياج قد اعتبر النقوس والرؤوس، من غير فهم للحقيقة، أو تدبّر لها أو تميّز بين صحيح الأمور وباطلها.

وهكذا كان، لم يربدوا خلافاً على مسائل في الدين، وإنما أرادوا تشويهاً للرجال الأحرار جميعاً، وقد نالوا نصباً وافراً مما أرادوا.

والعجب أن لا نرى لأحدٍ من أبناء العصر كلاماً في هذا المعنى شرعاً أو نثراً، إلا ما جادت به قريحة الأمير عادل أرسلان، الذي قدم قصيدة في اليوم الرابع عشر من ذي القعدة ١٣٣٦ هـ، تصدّى الأمير فيها إلى هذه الحادثة، فجاءت عجبًا بما فيها من سخرية لاذعة وتهكم مؤلم بداعية الجمود، معرضاً بشهوات بطونهم، وهي^(٣):

(١) جمال الدين القاسمي ١٤١ وما بعدها.

(٢) المnar مج ١٧، ج ٨/٦٢٨ وما بعد.

(٣) جمال الدين الأفغاني ١٤٣، عن ظاهر القاسمي كتابه: (جمال الدين القاسمي).



تبكي أسى وعن الهدى متعامي
تسقى الشرى بمدامع لك هامي
شرف التقهر رتبة متسامية
غضباً على الدستور ناراً حامي

حزب التقهر ما لعينك دامي
حزب التقهر ما لقلبك خافقا
يا أهل ذاك الحزب حزتم عننا
ما بالكم والأمر فوضى بینت

أن البطاطا شرح متن الباميه
أضحت على أذيالكم مترامي
تهاز من فوق بقول نامي
لا والذى خلق العقول السامي
فالدهن عندكم بحور طامي
تسوا المقادم ان تكون الحامي
سور الكرنب مع القسي الرامي
ماذا اخترمت لتكرروا إسلامي
الداعي لنكفيري ودق عظامي
تستجبون علي كأس حمامي
أفسدت بالتقايل منه صيامي
مني عليه تحبي وسلامي
من أكله وبذاك نيل مرامي
صدقه وكففت عنه ملامي
هذى الخلاق لا أطيل كلامي

يا ليها الفقهاء أول من درى
إني رأيت الشورباء حزينة
فكروا المحاشي والمواشى جملة
أظنتم الدستور حرم أكلها
فابنوا من القرع الطويل دوارعا
وتحصنوا في قلعة النيفا ولا
واحموا حمى ستي ازبقي وسلقووا
ما دخل وهابيتي في أمركم
هي شيعة لا شتم الكوسا فما
أخذتم السدين الحنيف بأكلم
ما خنكم في صحبة المحاشي ولا
طباخ روحو شافع لي عندكم
أشهى لدى لو انه يودي بكم
كذبت ((دروينا)) فحين بلونكم
سبحان من سmak السماك ومن يرى

إن مدرسة المنار بدمشق التي مثلها من ذكرنا ومن كان حولهم من طلبة العلم قدمت في
دمشق، وبلاد الشام:

١ - تصحيح المفاهيم المتدالة بشكل مغلوط، كمفهوم التواكل.



- ٢ — العودة إلى الكتاب والسنة، بدل قول الرجال وما شاع من أقوال كأنها نصوص إسلامية، مثل: يا عبدي! لا تكن جبار، الربُّ واحدٌ والفالك دوَّار، ومثل: جمل الباغي عنور..
- ٣ — تربية جيلٍ متبطش إلى إبراك حقائق الأمور، مع انحلال عقدة القليد، وانكسار العقد الموروثة، كل ذلك وفقاً لكتاب المجيد والسنة المطهرة.
- ٤ — مع ربط العلم بالعمل، لا ادعاءات، ولا مقامات، ولا منامات، ولا كشوفاتٍ لا يقومليلٌ ملموسٌ على وقوعها إلا صدق التعامل، ولا ينال الدين بمحظورات.
- إن مثلث مدرسة المنار شيئاً جوهرياً — مع هذا كله — فلقد أعادت النقاء للأمة بنفسها.

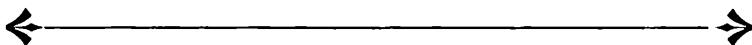
المصادر والمراجع:

- الأعلام: خير الدين الزركلي، دار العلم للملائين، بيروت — لبنان، الطبعة ٦ / ١٩٨٤ م.
- أعيان دمشق: محمد جميل الشطبي، دمشق ١٩٧٢ م.
- تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري (١ — ٣)، محمد مطیع الحافظ ونزار أباظة، دمشق، دار الفكر، ١٩٨٦ م.
- جمال الدين القاسمي: د. نزار أباظة، دار القلم، دمشق، ط ١٩٩٧ م.
- جمال الدين القاسمي وعصره: ظافر القاسمي، مكتبة أطلس، دمشق، ١٣٨٥ هـ.
- رشيد رضا الإمام المجاهد: إبراهيم أحمد العدوی، سلسلة أعلام العرب، العدد ٣٣ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة.
- السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي: د. محمد سعيد رمضان البوطي، دمشق، دار الفكر ١٤٠٨ هـ.
- السيد رشيد رضا وإخاء أربعين عاماً: شكب أرسلان، دمشق ١٩٣٧ م.
- صلاح الدين القاسمي وأثاره.. تقديم وتحقيق محب الدين الخطيب، القاهرة، المطبعة السلفية ١٣٧٩.
- القاموس الإسلامي: أحمد عطيه الله، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٣ م.
- محاضرات الإيسیکو: ندوة دولية حول مدرسة المنار ودورها في الإصلاح الإسلامي الحديث، القاهرة ٨ — ٩ أكتوبر/تشرين الأول ٢٠٠٢ م.
- محمد بهجة البيطار حياته وأثاره: عدنان الخطيب، دمشق ١٩٧٦ م.
- مكتب عنبر: ظافر القاسمي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٤ م.
- النور والنار في مكتب عنبر: مطبع المرابط، دمشق ١٩٩١ م.



المنهج التّربوي - التعليمي كما تبلور في فكر القاسمي الْدمشقِي من خلال كتابه «جواجمُ الآداب في أخلاق الأنْجَاب»

د. أحمد الطيبی^(١)



ملخص المقال:

يسعى هذا المقال إلى تقديم قراءة سريعة في كتاب جد مهم في الحقل الاجتماعي بصفة عامة نتوقف من خلالها عند مجموعة من أفكار الشّيخ جمال الدين القاسمي المتعلقة تحديداً بجوانب العملية التعليمية لاستكشاف فلسنته في التربية ونقيف على الآليات التي يقترحها لتنظيم وتأطير عملية التّعلم والتعليم وتوجيهها نحو تحقيق الأهداف المرجوة التي وضعها ضمن إطارها الأخلاقي والاجتماعي المناسب لإعداد القوى البشرية اللازمة لتنفيذ خطط التنمية الشاملة في المجتمع وتحريك عجلة التّقدم في مختلف المجالات . وقد بلورها في الفصل الثاني من كتاب منشور له^(١) يحمل عنوان «جواجمُ الآداب في أخلاق الأنْجَاب».

(١) قسم اللغة العربية وأدبها، كلية الآداب واللغات والعلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة سعيدة، الجزائر.

(١) طبع مؤسسة قرطبة.

ابناءه وقبل أن نستعرض جملة آرائه التعليمية، لابأس أن نعرف بالمؤلف وبكتابه، فالشيخ العلامة جمال الدين القاسمي أحد أعلام العلماء في بلاد الشام ومن رجال النهضة العربية الحديثة في نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين الميلاديين^(١).

كان الشيخ مضربي المثل في حسن الخلق والتواضع، غرف بجوده وكرمه وعلو همته وطبعه الجاذب دائماً، فقد أفنى عمره كله في الترس والتعليم والتاليف والعبادة . كما تميز بفكرة العميق المتحرر الذي يرفض التقليد الأعمى، كان مصلحاً اجتماعياً يشارك الناس في حياتهم، يعني بإصلاح أوضاعهم ويدعوهم إلى العودة إلى كتاب الله وسنة رسوله وتطبيق الإسلام في واقعهم العملي، يقوم بمجابهة البدع ومواجهة الانحرافات، يقول الحق بالكلمة والموعظة الحسنة.^(٢)

هو محمد جمال الدين بن محمد سعيد، أما القاسمي فنسبة إلى جده القاسم . ولد بدمشق في ٨ جمادي الأولى من سنة ١٢٨٣ هـ / ١٨٦٦ م، تولى والده الفقيه الأديب رعاية ابنه بنفسه وتنشئته على التعاليم الإسلامية وحب العلم، فقرأ عليه القرآن الكريم وبعض العلوم الإسلامية، كما قرأ على غيره من مشايخ دمشق وزلازلها^(٣). ولم يُعرف عنه أنه انقطع يوماً عن العلم، إذ بمجرد تمكنه من بعض العلوم الإسلامية وعلوم العربية حتى انبرى وتصدى لتدريسها في حياة والده.

كان الشيخ جمال الدين القاسمي، رحمة الله، سلفي العقيدة على منهج أهل السنة والجماعة، عاش حياة لا هي بالقصيرة ولا بالطويلة، فقد أدركه أجله سنة ١٣٣٢ هـ / ١٩١٤ م ولم يصل إلى الخمسين.^(٤)

وقد ترك الشيخ عدداً وفيراً من المؤلفات خاضت في مجالات مختلفة، تجاوزت المائة (ما بين كتاب ورسالة)، منها ما لا يزال مخطوطاً في مكتبه عند أسرته بدمشق ، ومنها ما تمت طباعته ونشره ، وهي تدل على تمكنه من العلم وسعة إطلاعه . ولعله بدأ في التاليف منذ كان في السادسة عشرة من عمره، نذكر منها على سبيل المثال: (أجبوبة ومسائل)، و(الاحتياط للخروج من الخلاف)، و(آداب العالم والمتعلم والمفتى والمسنتقى)،

(١) ينظر: جمال الدين القاسمي - حياته، أثاره -، إعداد: محمد رياض المالح، مطبوعات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراجم، بيروت، ص: ٤ .

(٢) ينظر: السابق، ص: ٥ .

(٣) ينظر: السابق .

(٤) ينظر: السابق، ص: ٦ .

و(الأنوار القدسية على متن الشمسية في المنطق)، و(بيع المكتون في مسائل أهل الفنون) في جزءين، و(تنظيم المشام في مأثر دمشق الشام) في أربع مجلدات، و(رسالة في علم الأصول)، و(شرح العقائد)، و(شرح لباب المخصوص في علم الأصول لابن رشيق)^(١)، و(إرشاد الخلق للعمل بخبر البرق)، و(الإسراء والمعراج)، و(الأنوار المتأثرة)، و(تاریخ الجهمية والمعترضة)، و(تبنيه الطالب إلى معرفة الفرض والواجب)، و(شرح أربع رسائل في الأصول)، و(فتاوی مهمة في الشريعة الإسلامية)، و(قواعد التخديث في فنون مصطلح الحديث)، و(محاسن التأويل) تفسير القاسمي في ١٧ جزءاً^(٢)، و(موعظة المؤمنين من إخاء علوم الدين)^(٣) ومن كتبه كذلك: و(جواجم الآداب في أخلاق الأجانب)، وهو الكتاب الذي سيدور حديثاً حوله في هذه الورقة.

جاء الكتاب في حدود ١٥١ صفحة، قسمه صاحبه إلى سبعة أبواب إشتملت في معظمها على مجموعة من المباحث، متوجة بمقالات، ومذيلة بخواتم وملحق . فبعد الافتتاح بالبسملة، حمد القاسمي الله على خلقه الإنسان في أحسن تقويم، ثم صلى وسلم على رسوله الكريم الذي أشى عليه ربُّه فوصفه بالخلق العظيم، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين، ثم بين ضرورة الكتاب بغايتها منه عندما أكد على أنَّ مكارم الأخلاق من العلوم المهمة التي تقوم عليها الأمة، وتهضي على أساسها المدنية والعمaran، وهو ما دفع الشرائع الإلهية والقوانين الحكيمية جميعها عبر التاريخ إلى الدعوة والإرشاد إليها، أما مساوى الأخلاق فإنها لا تجلب إلا الهلاك والدمار وتقى صدق قوله عليها عندما وصفها بالسموم الفتاكة، يقول: «فإن علم مكارم الأخلاق والشمائل، وتفوييم النقوس بمحاسن الآداب والفضائل، من العلوم المهمة التي هي أساس نجاح الأمة، فإن على الأخلاق الفاضلة مدار المدنية والعمaran، وترقي الإنسان، وصلاح البلدان، ونمو مدارك العلم والعرفان، كما أن بالأخلاق السليمة الهلاك والدمار، والحزن والعار، إذ هي السبب المباكي في الفتاكة، والمهدّيات العاجلة، والمخازن الفاضحة، والرذائل الواضحة، وقد أرشدت إلى الأخلاق الفاضلة الشرائع الإلهية، والقوانين الحكيمية على الإطلاق، وبعثت نبينا صلى الله عليه وسلم ليتمّ مكارم الأخلاق». ^(٤)

(١) من بين أشرطة المخطوطة، ينظر: السابق، ص: ٢١-٩ .

(٢) وهو من أشهر كتبه، جرى فيه على إظهار أثر الشريعة وحقائقها على طريقة المثل الصالح حرآ دون قيد، فنشر القرآن بالقرآن، والقرآن بالسنة، والقرآن بقول الصحابة، وبقول التابعين والأئمة في مختلف المذاهب، ثم فسره بالرأي المعتقد على العلم باللغة وما يتطلبه القول في التفسير من المعرفة بالعلوم الشرعية الأخرى المساعدة .

(٣) من بين أشرطة المطبوعة، ينظر: السابق، ص: ٢٢-٢٧ .

(٤) جواجم الآداب في أخلاق الأجانب، الشيخ جمال الدين القاسمي المنشق، مؤسسة قرطبة، ص: ٢ .



ونكر الشيخ القاسمي وهو يستعرض أهمية الكتاب وضرورة الخوض في مثل هذه المسائل الحساسة، أنه قد دُوّنت في هذا الموضوع لخطورته في حياة الإنسان المسلم خاصة والأمة فاطلبة كتب حليلة، فائز على نفسه إلا أن يجمع في مصنف^(١) ما أثر عن السلف في هذا الباب «عنابة بالنابة الذين هم أطفال اليوم ورجال الغد»^(٢)

قدّم القاسمي لكتابه بأربعة مباحث صغيرة رأى أنه من الأهمية أن يبدأ بها، فحذّر في المبحث الأول المقصد بالخلق الذي هو هيئة في النفس تصنّر عنها الأفعال، فإنّ كانت محمودة عقلاً وشرعاً «سميت تلك الهيئة خلقاً حسناً، وإن كان الصّادر عنها الأفعال القبيحة، سميت الهيئة التي هي المصدر خلقاً سيئاً»^(٣) وذكر في البحث الثاني أن الأخلاق يمكن تغييرها بالمجاهدة والرّياضة، فإذا كانت إمكانية تغيير خلق البهيمة وارد، فالاجدر بالإنسان أن يتغيّر خلقه نحو الأحسن، «وذلك بأن لا يقهر هواء العقل ولا يطبله، بل يكون العقل هو الضابط له والغالب عليه». وقد دارت معاني المبحث الثالث حول مفهوم «السعادة» حيث رأى أن مفتاحها الذي تتحقق بواسطته لا يعود أن يكون تربية الأفراد على العلم والعمل . ولم يخرج المبحث الأخير عن هذا التوجه العام، فقد أشار فيه بدوره إلى حاجة العلم للأخلاق الفاضلية، فالناس بحسبه لا يجب أن يفاضلوا بحيازتهم للإجازات أو الشهادات المدرسية إذا لم تتوّج بالخلق النبيل، «لأن العلم الله تديرها الأخلاق، فإذا كانت أخلاق [الرّجل] فاسدة، كان علمه كالسيف في يد المجنون يضرّ به ولا ينفع»^(٤).

وجاء توزيع الشيخ القاسمي لأبواب كتابه كما يلي:

باب الأوّل خصصه للحديث عن (آدب النفس) ولم يقسمه إلى مباحث كما أفننه مع جميع الأبواب الأخرى . قدّم له بمقدمة يقول في مقطع منها: «كلّ من أغار الوجود نظرة التبصير علّم أنّ حاجة المرء إلى تأديب نفسه لا تفوقها حاجة، لأنّ الإنسان إلى الشر أمنى منه إلى الخير، وإلى الشهوات النفسية منه إلى الكمالات الروحية، فكان من المحتم العناية بهذه ذيّب خلقه وتحلّيه بالمحاسن والفضائل، وتطهير نفسه من المساوى والرذائل، فيُصبح مخدود الأقوال والأفعال مثلاً للفضيلة والكمال.»^(٥) ثم راح يدعى إلى مجموعة من الآداب والأخلاق

(١) جوامع الأدب في أخلاق الأنجب.

(٢) السلف، ص: ٢.

(٣) السابق، ص: ٣.

(٤) السابق، ص: ٤.

(٥) السابق، ص: ٥.

(٦) السابق، ص: ٦.

لا غنى للنفس الطيبة عنها كالمعاملة الحسنة، وعدم الاستخفاف بالفضلاء، ولا الميل إلى السخافاء، ثم حذر بشدة من فضول الكلام لأنّه يُظهر ما بطن من العيوب ولأنّه «يسنتل على رزانة الرجل بقلة نطقه ومقاله»^(١) وغيرها.

فيما يخص الباب الثاني، وأهميته تكون مقالتنا يتورّح حوله ومتعلّق بما حواه من مضامين، ستكون لنا وقفةٌ متأنيّة معه بعد إستعراضينا للخطوط العريضة لما تضمنته أبواب الكتاب ومطالبه جميعها من أفكار ومقاهيم.

أما الباب الثالث فاختار له عنوان (الأداب المنزليّة) وضم ١٣ مطلبًا، تحدث في المطلب الأول عن: (أدب الوالدين) فاستوجب ضرورة تمثيل أمرهما والحرص على مرضاتهما والإحسان إليهما وبرهما وإكرامهما وتوكّي مسؤولياتهما . وناقشت في المطلبين الثاني والثالث قضية سلوكية أخلاقية هامة في الحياة اليونانية للفرد المسلم المتعلقة بالأدب مع الإخوة في النسب والخدمة ومعاملتهم ، فشدد الشيخ على ضرورة احترام كبار الأخوة وتوّفيرهم، ومواساة صغارهم والإشراق عليهم، وأشترطت على الخادم أن يكون صالحًا عفيفاً أميناً نسيطاً، وعلى سيدته أن يرشده ولا يكلّفه ما لا يطيق، ولا يهينه ببديه الكلام وجافي اللفظ مما يخرج قلبه ويدلّ نفسه . ولما كان الزواج ضروريًا لحفظ النوع الإنساني وبقائه، كرست المطالب الأربع التالية للحث على تمثيل وتجسيد الأداب والقيم والمبادئ الدينية المرتبطة به في شكل سلوكٍ عمليٍّ ، فاستحسن تبشير الزواج بالنسبة للمرأة، وعلى ولدتها أن يزوجها من الأكفاء الآخيار ذوي الدين والمروءة، وأن يعلمها ما يجب عليها تجاه بعلها وأولادها . أما الزوج، فمن الضروري أن يكون أكبر من الزوجة لجملة اعتبارات . وفيما يخص المرأة الأيم والمتزوجة، فيلزمها ملزمهما بيتهما وحفظ بعلها في غيبته وحضرته وطلب مسؤوليتها في جميع أمورها، ولا يجب علىها أن تخونه في نفسها وما له وغيرهما . وبالمقابل يلزم الزوج أن يحسن خلقه معها، وأن يتحمل أذها، ويكتف الضرر عنها، وأن يكون حليماً عند طيشها وغضبيها، ومداعبتها تطبيباً لخاطرها.

إن تربية الأطفال وتأديبهم وتعليمهم من الضروريات العظمى التي يجب أن يلتقي إليها الآباء وتولي لها أهمية المجتمع إن هو أراد الارتفاع إلى منصات الحضارة، وعليه، يجب أن تبدأ تربية الناشئة في البيت حتى تكون عصداً وساعدًا للمعلم خارجه، ويجب أن توكل مهمة تربية الأبناء وتعليمهم إلى رجال الدين بامكانهم أن يطبعوا في فطرة الناشئ أصول الفضائل وآداب الشريعة، ذلك ما عالجه المطالبُ الستة المتبقية من هذا الفصل.

(١) السابق، ص: ٧ .



وبائي الباب الرابع الذي تناول فيه الحديث عن موضوع (الآداب الاجتماعية) من خلال ١٨ مطلبًا، حاول الشيخ القاسمي في المطلبين الأولين أن يحدد الآداب التي يستوجبها عقد الصحبة والصداقة تلزم الطرفين المعينين بها، ثم سرد في المطلب الرابع ثلاثة قصص كانت عنوانًا للمحبة الصادقة والأخوة الفاضلة . بينما تعرضت المطالب المتبقية من هذا الباب لمجموعة من الآداب والقيم الاجتماعية الأخرى لعل أهمها (أدب الجار)، و(أدب اصطناع المعروف)، و(أدب النصيحة) .

وقد توقف الشيخ القاسمي في الباب الخامس الذي تفرق إلى ٢١ مطلبًا عند موضوع لا يقل أهمية عن المواضيع السابقة لارتباطه بصحة الجسم التي تعد جوهرة النعم التي أسدتها الله الإنسان في هذه الحياة ووجب عليه بالتالي مراعاتها وحفظها ورعايتها من ضعفها وانحلالها مراعاة أكيدة، كان عنوانه (القوانين الصحية وتوابعها) . تصدى في المطلب الأول منه لـ (أدب حفظ الصحة)، ثم انقل بعده ليُضيء جانبًا آخر مما هو مرتبط بصحة الإنسان في المبحث الثاني يتعلق بالأمر بـ (أدب السكن وتنقية الهواء)، فاشترط أن يكون السكن مُضيئًا مُعراضًا لنور الشمس مع مراعاته تجديد الهواء داخله بفتح النوافذ . أما بقية مطالب هذا الباب فكانت عنوانيها كالتالي: (أدب النوم)، و(أدب اللباس)، و(أدب نظافة الجسم والاستحمام)، و(أدب الطعام)، و(كيفية الأخذ ومدته)، و(أدب الشرب)، و(حكمة في الدخان ومضراته)، و(أدب الرياضة)، و(ألعاب الرياضة)، و(أدب السباحة)، و(أدب المريض)، و(أدب الطبيب)، و(أدب العيادة)، وغيرها، وكلها عنوانين مهمتان في حياة الفرد الصحية وما يرتبط بها رأى الشيخ جمال الدين من باب وجوب النصيحة على المسلم أن يلقي نظره إليها ويدعوه أن ينضبط إليها قدر الإمكان حفاظًا على صحته .

وبالنسبة للباب السادس الذي كان قصيراً مقارنة بال أبواب الأخرى لتضمنه لثلاثة مطالب فقط، دارت أفكاره حول (أدب السفر)، نجد الشيخ القاسمي في المطلب الأول الذي خصصه لـ (أدب المسافر) وقد أعد مجموعة من التوصيات، وهي مستمدَّة في جمِيعها من التعاليم الإسلامية بطبيعة الحال، تلزم المسافر قبل سفره أن يرد مظلمه، وأن يقضى دُيونه، ويُبعد النفقة لمن تلزمها نفقته، وأن يرد الودائع إنْ كانت عنده ودائع، وغيرها . ثم يتعرّض في المطلب الثاني لـ (أدب الرُّكوب) وما يرتبط به من سلوك . ويختتم بـ (كلمة في السياحة) كانت عنوان المطلب الثالث .

وأخيرًا يأتي الباب السابع بمطالبه الأربع عشر التي تتوزع مواضيعها فتوزعت بين أداب النفقات بالنسبة للمطالب الثلاثة الأولى حيث أوضح المطلب الأول الذي حمل عنوان (أدب النفقة المنزلية) أن عمادها الاعتدال والقصد بين التبذير والتغافل، وشرطها أن

يكون الإنفاق أقلَّ من الدَّخل، بينما تعرَّض المطلب الثاني لقضية حيوانٍ مُرتبطة بالتكافل الاجتماعي تخصُّص (النفقة على البُؤسَاء) التي هي من أعظم الآداب التي يجب رعايتها مُواساتهم بها حفظاً لحقوقهم وسدًا لاحتاجتهم ورفعاً لأحقادهم . هذا فضلاً عن المطلب الثالث الذي خُصص لمسألة (النفقة على العلم والتَّربيَة) على اعتبار أنَّ الإنفاق في سبيل العلم والتَّربية من الأمور المحمودة التي يجب الالتفات إليها وعدم السهو والغفلة عنها . واستأثرت المطالب المتبقية من هذا الباب بمواضيع مُترفرقة خاضت في مجموعة من الآداب مثل (حبُّ الوطن)، و(آدب النَّائب في مجلس المبعوثين عن الوطن)، و(آدب إعارة الكتب واستئجارتها)، و(آدب التجارة)، و(آدب الزراعة)، و(آدب الصناعة)، و(آدب المسجد)، وغيرها .

ويختتم الشِّيخ القاسمي كتابه بخاتمة جعلها في أربع نتمات لم تخرج عن التَّوجُّه العام للكتاب الذي يُسِير في خطٍّ واحدٍ قوامه النصح والتوجيه والإرشاد للنَّابة خاصةً، يذكر من خلالها بواجب الحرص على الفضائل، ويدعو إلى تعهد النفس بمراقبتها ، والمحافظة على الوقت وأغتنام فرصة الحياة فيما هو مُمْهَّ . ثمَّ أكملها بخلاصة انتهى فيها إلى الإشارة إلى الشَّرة والنَّتيجة التي يجب أن يَوْلِي إليها التَّأدب بمكارم الأخلاق وهي دون شكَّ ربُّ معركة الحياة بالنسبة للفرد والمجتمع معاً بذاته، ثمَّ مرضاة الله والفوز بالآخرة ثانيةً . وكان الملحُّ عبارة عن شواهد شرعية أوردها ثلاثةً ثلاثةً مرتبةً على حُروف الْهِجَاء رأى ضرورة إيرادها ل حاجة المتألِّب لاستظهارها في مواطنها إستشهاداً بها وتدليلاً على فطانته بها .

إنَّ المتألِّب في الفكر الإسلامي يستبشر خيراً عندما يلاحظ بجلاءً ووضوحٍ أنَّ هذا الفكر زاخرٌ بشذوذٍ ونظرياتٍ تربويةٍ تقترب من الاكمال لتضمُّنها المبادي والأسس والموافق التي تصلح للاضطلاع بالمهام التَّربوية والتَّعلِيمية المناسبة لكلِّ حين وآن .

ونحن نعود إلى الباب الثاني لشُرْحِه إنما نُنْفِي من وراء ذلك الوقوف على نموذجٍ من تلك التَّماثُل الساطعة في الفكر الإسلامي يمثلها هنا الشِّيخ القاسمي الذي عاش في زمانٍ انغلقت فيه أفكار الناس، وعرف فيه التعليم أضعف حالاته، فكانت الحياة الفاقعية وفتنة حياة أممية وجهل وتقليل وإنحراف عن حادة الطريق في الأعمَّ الأغلب، فشكُّل فلسفةً في التربية والآليات التي يفترضها من أجل النهوض بعملية التعلم والتعليم وبعثها وانتشالها منْ جَيد باعتبارها وسيلةً يتمُّ بها توفير البيئة المناسبة المشجعة لتشيُّط العمل التعليمي / التعليمي وتنوبيه نحو تحقيق الأهداف المرجوة – التي وضَّعها ضِمن إطارها الأخلاقي والاجتماعي المناسب لإعداد القوى البشرية اللازمَة لتنفيذ خطط التنمية الشاملة في المجتمع



وتحريك عجلة التقدم في مختلف المجالات – التي تحدثت عنده كالتالي: نقل المجتمع من ظلمة الجهلة إلى نور الهدى والمعرفة والعلوم، تأهيل الناشئة علماً و عملاً للجهاد في هذه الحياة، تربية الذوق السليم وتمكين ملكة البحث وحب المعرفة والاستدلال فبيهم، تنمية العواطف الدينية ونقوتها فيهم، وغيرها.

ابتداء كان عنوان الباب (أدب الدرس)، وقد قسمه المؤلف إلى سبعة مطالب جاءت مرتبةً وفق الشكل التالي: المطلب الأول (المدارس وأسانتها)، المطلب الثاني (أدب المعلم والمربي)، المطلب الثالث (أدب المتعلم)، المطلب الرابع (أدب المتعلم في درسيه)، المطلب الخامس (أدب المتعلم مع أسانته)، المطلب السادس (أدب المتعلم في مخلف الدرس بين يدي المعلم)، المطلب السابع (أدب الفتى مع رفاته في مدرسته أو محنته)، المطلب الثامن (مكافأة المجتهدين)، ثم المطلب التاسع (مجازاة المسئلين) ^(١).

والآن نحاول، من خلال ما تضمنته هذه المطالب من أفكار تعليمية، الوقوف على أهم الآليات والتوصيات التي يقترحها الشيخ القاسمي وسيلة لتنظيم العملية التعليمية وهيكليتها بين المعلم والمتعلم كمدخل لبناء نظام تربوي سليم ينتظر منه أن يصنع جيلاً قادرًا على المحافظة على ثقافة الأمة وموروثها و هويتها من خلال تشريعه بما يكفل له تحقيق ذلك من خلق نبيل، وتفكير سليم، ومسؤولية واعية، وحرص دائم، واجتهاد متواصل، ونقد بناء، وإبداع متميز، وتفاهم متبادل، وتعايشه كريم مع الغير.

إذا كان التعلم باعتباره مجموعة من القيم المضافة والتغيرات المستهدفة من قبل المعلم يتوقع حصولها في سلوك المتعلمين محصلةً لعملية التعليم والتعلم، فإنَّ الشيخ القاسمي وجذنه ينكمي على أساس من ذلك عندما اتخذ من شخص المعلم قاعدةً ومرتكزاً أساسياً تبني عليه عملية التربية ويقوم عليه المدخل التعليمي . ولا شك أنَّ المعلم هو المحور والمحرك الرئيس ليس فقط في عملية التعليم، بل وفي بناء الإنسان وقيام الحضارة بأكملها .

إنَّ محاولة نقل تلك الصورة المشرقة للمعلم التي أكملتها التربية وصقلها العلم فترتئت بمكارم الأخلاق إلى الناشئة ليكونوا خلفاً صالحاً، من القضايا المهمة التي شغلت الان فلسفية التربية والمهتمين بشؤون التعليم لضمان الجودة وتحقيق التميز . ومؤكَّد أنَّ مثل هذه المعايير الأدائية نجذبها في الفكر الإسلامي من خلال ما يفهم من النصوص القرآنية الصريحة والأحاديث النبوية الشريفة وأقوال الصحابة واجتهدات العلماء التي تصرَّ جمعها على الفتوة الحسنة مدخلاً لتجويد القيمة المنتجة . فيكون المعلم والحال هذه مثال العقل

(١) السابق، ص: ٣٠ - ٣١



والنمودج في الصلاح، فيلزم نفسه العمل بعلمه^(١)، ولا يتكلّف تعليم ما لا يمتلكه من العلم لأنَّ فاقد الشيء لا يعطيه كما يقال، وأنَّ لا يدخل على تلاميذه بتعليم ما يُتقن، وأنَّ يتأني في تعليمه ويحاول إيجاد الطريقة والأسلوب البسيط الذي يكفل له تسهيل عملية نقل المحتوى المعرفي إلى أسماع المتعلمين وعقول الناشئة ويوجهُهم إلى تعقل المسائل وفهم المعانى وتبنيتها من الشوائب من أقرب الوجوه^(٢)، وأنَّ يغفل على تحضير درسيه قبل إلقائه، وأنَّ لا يحدث المعلم ما يشوش الفهم على تلاميذه، لأنَّ مهمته أنْ يجذب انتباهم ويحافظ على تركيزهم لا أنْ يشتت أذهانهم، وأنَّ يمرّنهم على التحاوار معه ومناقشته فيما يعرضه عليهم من أفكار^(٣)، فلا يجبُ التسليم الأعمى بكل ما يتلقّه التلميذ عن معلمه، بل لا بد له من تمحیص الأمر، والقياس بميزان العقل، والنقد بمحكّ النظر، وفي الأخير قبول ما رجحَتْ صحته بميزان الحق.^(٤) وهو ما ينسجم تمام الانسجام والتوجّهات الحديثة في المناهج وطرائق التّدريس وأساليب التعامل الهادفة إلى تحقيق مبتغيات التّدريس من خلال مشاركة التلميذ مشاركةً عمليةً فعالةً تُكسبه مهارات التفكير العلمي وتمكنه من ربط ما يتعلّمه بحياته الفردية والاجتماعية التي يعيش فيها . والأكيد في هذه الحالة أنَّ محور الارتكاز في العملية التعليمية قد انتقل من مواد الدراسة إلى شخصية الدارس نفسه، فلم تعد الممارسة التعليمية مجردةً وسيلةً نقل للمعارف من مقررات المنهاج التربوي إلى فكر التلميذ، وإنما تجاوزت ذلك لتولّد حالة من التّفاعل المتبادل، حين الدرس، بين فكر المعلم وذهن المتعلم، مما يعني الانبعاث من التعليم إلى التعلم . وأنَّ يمرّن التلاميذ أيضاً على القدرة على التغيير، وعلى القدرة على إثبات المدعى بالبرهان الصحيح الذي لا يقبل النقض، بطريقةٍ مناسبةٍ لها أهميتها في إحياء قوة التأمل والتعقل وتنمية التفكير العلمي لدى المتعلم.^(٥)

ومن أهم سلوكيات المعلم في تعامله مع تلاميذه، أنَّ يعمل على مكافأة المحتجهين منهم في مقابل إحسانهم، والإشادة بهم، والثناء عليهم رغبةً في حثّهم على النشاط والمثابرة على العمل أكثر، ولا شكَّ أنَّ مثل هذا التشجيع يحدث الغيرة في نفوس زملائهم فيدفعهم بذورِهم إلىبذل مزيد من الجهد وإقداء بأفراهم من المتفوقين.^(٦)

(١) ينظر: السابق، ص: ١٦.

(٢) ينظر: السابق، ص: ١٨.

(٣) ينظر: السابق.

(٤) ينظر: السابق، ص: ٢٢.

(٥) ينظر: السابق، ص: ١٨.

(٦) ينظر: السابق، ص: ٢٨.



وكما كانت الحاجة ماسةً إلى مكافأة المجهدين، كان ضروريًا أيضًا اللجوء إلى مجازاة المقصرين جراء تهاونهم، ولومهم على تكاسلهم، وتخزينهم من تقاعسهم، ومنعهم من الفسح والرّياضة وغيرها.^(١)

وإذا كان المعلم يُواجه كل يوم خليطًا غير مُتجانس من التلاميذ تتباين أفهمهم ويختلف مستوى ذكائهم، فإنه يجب عليه أن يراعي الفروق الفردية وأختلاف الاستعدادات والقدرات بينهم، ويتعامل معهم كل حسب قدراته وفهمه وإمكاناته حتى يهتمهم جميعاً لممارسة الأنوار الوظيفية المنوطة بهم التي يحتاجها مجتمعهم . ولا شك أن مرااعة الفروق الفردية من الكفايات الهامة للمعلم، وقد كان رسول الله عليه أفضل الصالوات وأزكي التسليم يدعوا دائمًا إلى مرااعة الفروق الفردية بين الناس في التعامل معهم، عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إذا صلَى أحدكم بالناس فليخفِف فإنَّ فيهم الضعيف والسفيف وذا الحاجة»^(٢)، وقال كذلك: «نحن معاشر الأنباء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم ونكلمهم على قدر عقولهم».^(٣)

هذا فضلاً عن توجيههم، والنصائح لهم، والنظر في شؤونهم، والاعتناء بتربيتهم تربية إسلامية قوامها السلوك الإيجابي القوي الذي يتواضع وطبيعة المجال الذي يعتني بصناعة الإنسان المسلم، وتعاونهم، والرفق بهم، فلا يحرج ناشئاً، ولا يستصغر مبتدئاً، ولا يعنِّف متعلماً^(٤)، ويعمل على حثّهم على حب العمل والمثابرة فيه لأنَّه ليس من سبيل النجاح إلا بالاجتهد، وحب الحق والعدل والشفقة والصدق وكرم الخلق، والصبر والشدة وعدم التضجر والتقلب ، حتى يكونوا أعضاء حية نافعة في جسم المجتمع الذي يعيشون فيه .

كان الفكر التربوي الإسلامي حريصاً ومنذ البداية على إقامة أسس سليمة لطرق تعليم صالحة تراعي شخصية المتعلم وتساعده على البحث والتفصي والصبر من أجل الوصول إلى المعرفة . وفي هذا الإطار يتدخل الشيخ القاسمي، رحمه الله، فيلزم المتعلم باعتباره طرفاً مهماً في العملية التعليمية بمجموعة من الأنوار من شأنها أن تدفعه إلى المشاركة الإيجابية والفعالة في العملية التربوية، ومن حيث إنَّ المشهد التعليمي لا يكتمل إلا بها ولعل أهمها: الرغبة في العلم رغبة متحققة بفضل الله عارف بمنافعه، وأن يكون مبتغاه من وراء

(١) ينظر: السابق، ص: ٢٨ - ٢٩.

(٢) رواه البخاري / ١، ٢٤٨، ومسلم / ٣٣٩، وينظر كذلك: إحكام الإحکام شرح عددة الأحكام، ابن دقيق العيد، دار الجبل، ١٩٩٥.

(٣) إحياء علوم الدين، أبو حمَّام الغزالى، دار المعرفة، بيروت، ١ / ٥٧.

(٤) ينظر: السابق، ص: ١٧.

ذلك إرادة مرضاعة الله، وأن يُبتدئ بأوائل العلوم ليتدرج إلى آخرها، وأن لا يدعوه ما استصعب عليه إلى ترتكه، وأن يكثُر من المذاكرة والمطالعة فإن الذَّل يذلل الصَّعاب، وأن يحرِص على كتابة وتفصيد كل ما يسمعه لأن «العلم صيند والكتابة قيد»، وأن يعتني بتجارة خطه، وأن لا يستحيي من السؤال في موضعه بأدب إستفهاماً لا جدلاً لنفي شبهة أو إزالة شك، وأن يلتزم السلوك الأمثل للتعلم حين ساعة الدرس، فيجلس بين يدي معلمه في غاية الأدب والانتهاء والإصغاء والسكوت. (١)

وخلالسة القَوْل، إن ما قدمناه في هذه القراءة الاستكشافية لكتاب مُهمٍ من كتب الشَّيخ العلَّامة جمال الدين القاسمي، إذ توافقنا فيه عند جانب حساس في حيائنا الاجتماعية يتعلق برؤيته المنهجية والإجرائية التالية، بطبيعة الحال من الفكر الإسلامي، التي تقوم عليها العملية التَّربوية ويتوقف عليها الفعل التعليمي ابتداءً من رأسها وذرؤها سبامها الذي هو المعلم باعتباره أداة من أدوات التَّغيير الاجتماعي، وانتهاءً عند قاعدتها ومرتكزها الذي هو المتعلم بصفته المدخل الحقيقي إلى تحقيق التنمية الشاملة والنهضة المنشودة، يُعد إطلاة سريعة على ما هو مكتنز في تراثنا من أفكار مُسْعَة ساطعة يليق بنا، كلما استدعى المقام ذلك، أن ننقب عنها ونستحضرها وننفض الغبار عنها ونقارنها بما انتهت إليه النظريات الحديثة فيأخذ صورها وأخر مستجداتها.

(١) ينظر: السابق، ص: ٢١، ٢٤.



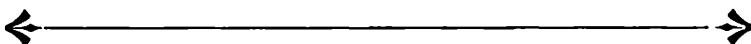
مراجع المقال

- ١— إِحْكَامُ الْإِحْكَامِ شَرْحُ عَمَدةِ الْأَحْكَامِ، أَبْنَى دَقِيقُ الْعِيدِ، دَارُ الْجَيْلِ، ١٩٩٥ .
- ٢— إِعْيَاءُ عِلُومِ الدِّينِ، أَبْوَ حَامِدِ الْغَزَالِيِّ، دَارُ الْمَعْرِفَةِ، بَيْرُوتُ، دَطِّ، دَتِّ، الْجَزْءُ
الْأُولُّ .
- ٣— جَمَالُ الدِّينِ الْقَاسِمِيِّ — حَيَاةُهُ، وَآثَارُهُ —، إِعْدَادُ: مُحَمَّدُ رِيَاضُ الْمَالِحِ، مَطَبُوعَاتُ
مَرْكَزِ جَمِيعِ الْمَاجِدِ لِلتَّقَافَةِ وَالتِّرَاثِ، دِبِّيِّ، دَطِّ، دَتِّ .
- ٤— جَوَامِعُ الْأَدَابِ فِي أَخْلَاقِ الْأَنْجَابِ، الشِّيْخُ جَمَالُ الدِّينِ الْقَاسِمِيِّ الدَّمْشَقِيِّ، مَوْسِيَّةُ
قِرْطَبَةِ، دَطِّ، دَتِّ .
- ٥— صَحِيحُ الْبَخَارِيِّ، مَطَبُوعَةُ مَصْطَفَى الْبَابِيِّ الْحَلَبِيِّ، مَصْرُ، دَطِّ، دَتِّ، هـ ١٣٧٧ .
- ٦— صَحِيحُ مُسْلِمٍ، مَطَبُوعَاتُ مُحَمَّدِ عَلِيِّ صَبِيحِ وَأَوْلَادِهِ، مَصْرُ، دَطِّ، دَتِّ .



مدرسة الشيخ جمال الدين القاسمي ومنهجه العلمي والفكري

د. نزار أباظة



المقدمة:

لم يظهر الشيخ جمال الدين القاسمي في دمشق خلال عصره على منهجه ذاك، منهج التجديد والإصلاح عن عith ولا عن مصادفة، ولم يُؤسس لمدرسة فكرية من فراغ. ولم يشتهر من غير سبب. وإنما أظهرته الأوضاع غير الصحيحة واستعداداته العلمية ورأيه الراجح ونظرته العميقة.

لعل أهم ما أثر في القاسمي مجريات عصره، ورجل مثله سيكون ما يراه من حوله في بيته حافزاً على تصرفات لا بد أن تصدر عنه، فالأحوال العامة كانت مضطربة سياسياً واقتصادياً وفكرياً واجتماعياً؛ فالدولة المترامية الأطراف بدأت بالانهيار شيئاً فشيئاً بعدها انهكتها الحروب، مما أثر في الاقتصاد، فعاش الناس في ضنك.. ولكنها مع ذلك تحكم قبضتها في الداخل، وتستخدم عيوناً لا يتقون الله ولا يرعون إلا ولا ذمة، وولاة ليسوا على كفاية إلا ما رحم الله، يشاعرهم علماء لم يفهوا من الدين إلا رسوماً وشكليات لا يعرفون جوهره معها.. آخرون انطروا على أنفسهم، لزموا حلقات دروسهم، يقرؤون كتاباً بعينها على طريقة قديمة لم تتطور، ولا تخدم علومهم الواقع الذي يعيشون، غير فئة قليلة من أهل العلم لم تستطع أن تؤثر في واقع الجهل المقشى في الناس الذين غدا الدين عندهم نوعاً من العادات والتقاليد.

إلى جانب هؤلاء طبقة واسعة من الصوفية الذين كانت لهم كلمة حاضرة، ولم تكن صوفية متبرضة إلا قليلاً، وقد أخذت عقول العامة بما أدخلت عليها من أوهام. وكان هؤلاء يثيرون الدهماء، وربما هدوا الكبار.. بل خافهم القاسمي نفسه في مرة من المرات، فلزم بيته مدة طويلة لا يخرج. وهم لا يريدون أن يغيروا ملوفاً خافوا عليه ولو كان على باطل . «إننا وجدنا آباءنا على أمّةٍ وإننا على آثارِهم مُنْتَدِون» [الزخرف ٤٣/٢٣] فلما طلع القاسمي في سماء دمشق هلاً وبدأ يكتمل بدرًا، وطلع من غير مشرق الأهلة المعتادة لأنه آثار زوابع معتمدة كشف عوارها ..^(١) آثار في الناس فلقا عاماً، وفي الدولة فلقا خاصاً.

فمن هو القاسم؟

وماذا فعل؟

قال خير الدين الزركلي يصفه: «إمام الشام في عصره، علماً بالدين، ومتسلعاً من فنون الأدب. مولده ووفاته بدمشق، لا يقول بالقليل غير القائم على بصيرة».^(٢)

نشأ القاسمي كما ينشأ لداته، فعرف الكتاتيب، وتعلم بها القرآن، فحفظه، وشداً على علوم العربية، وجود الخط على أحد خطاطي الأتراك بدمشق.. ثم قرأ بعد ذلك في مكتب^(٢) الملك الظاهر مقدمات العلوم، وانضم مع هذا إلى حلقات الدروس بجامع السنانية في باب الجابية، يقرأ على والده و على الشیخ حسن جبینة الدسوقي تلميذ جده.

فلمَا شب انصرف كله إلى العلم، وانكب على كتبه، لا يضيئ من وقته حصة إلا ويغتنمها في الدرس والحفظ والمطالعة واقتناص الفوائد. وانكب على الكتب الأمهات لا يعرف لها ولاراحة منذ الصباح حتى المساء، وأخذ يتتردد على كبار علماء دمشق من الطبقة الأولى، يأخذ عنهم في تخصصاتهم، ويقرأ عليهم ما استطاع، فصاحب الشیخ أحمد الحلواني الكبير شیخ قراء الشام، عرض عليه قراءاته، وحضر دروسه، والشیخ سليم العطار أحد أعيان العلماء الكبار، كتب له إجازة عامة وعمره آنذاك ثمانى عشرة سنة، والشیخ يکرى العطار من

(١) للتوضيح الحياة العامة لعصر القاسمي انظر كتابنا «جمال الدين القاسمي أحد علماء الإصلاح الحديث في الشام» دمشق، دار الفقير، ١٩٩٧.

(٢) كانت المدرسة آنذاك تسمى المكتب، ومنها مكتب عنبر الثانوية المشهورة التي كانت دمشق. واستعمل شوقي الشاعر هذا التعبير في قصيده التي يقول فيها:

أحـبـ بـ بـ أـ حـبـ

ألا حبذا صحبة المكتب

عنوان الحياة عليه صبي

ويا حبذا صبية يمرحون



شيخوخ العلم وأكابرهم ومشاهيرهم. ولازم الشيخ محمد الخاني النقشبendi الذي اذاع الصيغة فاستفاد منه في التصويف أولاً.. ثم تركه، وقرأ على مفتى الشام العلامة الشيخ محمود حمزة، ولعله انفع بذكره النير وشخصيته الفذة الآسرة كما انفع بمنهج الشيخ طاهر الجزائري أحد أعلام النهضة العربية الحديثة.

ومع انتفاع جمال الدين بشيوخه ووعيه لعلمهم فإنه أضاف إلى ذخيرته انكاباه على الكتب التي لم يقرأ فيها على الشيوخ واطلاعه على المجلات العلمية، وكان الاطلاع عليها غير شائع أبداً، وهذا في زمن ندرة المطبوعات التي كانت تصل على استثناء من مصر والهنود وتركيا، وفي وقت جمد فيه كثير من الشيوخ على كتب معينة لا يغادرون القراءة فيها، يبدؤون بها ويعدون.

وما جاوز القاسمي سن العشرين حتى رسخت قدمه في العلم، واستثار قلبه بالفكرة، واستوفرت همة بالحماس، فأنكر ما كان يرى عليه حال الوطن من التأخر، وأمن بالعلم سبيلاً للنهضة وبالدعوة طريقاً إليها.. ورأى نفسه مسؤولاً وأن عليه التغيير.

ومن هنا جلس للدرس في جامع السنانية، وكانت له حلقة التي اشتهرت، ولفت نظر العيون الذين نقلوا للوالى ما جعله يحضر من الرجل وبخضوعه للمراقبة.

ومما زاد الطين بلة أن اجتمع حول القاسمي أصدقاء و المعارف و علماء و طلاب من الشباب المترورين من أمثال عبد الرزاق البيطار وأحمد الحسني الجزائري أخي الأمير عبد القادر الجزائري، و سليم البخاري، و سليم سمارة، و توفيق الأيوبي، وأمين السفرجلاني، و سعيد الفرا، ومصطفى الحلاق، وكان هؤلاء نجوماً في سماء مظلمة، وحركة مؤنسة في عصر جامد، و علماء في زمن اشتد جهل العامة فيه و جمدت أفكارهم.. فكانوا يجتمعون على مسائل العلم والفكر والتلور ..

وعندئذ هابهم الوالى عموماً، وافتتحت عينه على القاسمي خصوصاً، وقد أدهش الولاية أنه ما بلغ ستة وعشرين سنة حتى عُرف في دمشق وما حولها عالماً يقر له العلماء، ويقصده الناس، فيحرك فيهم العقول ويبثر عندهم الإسلام الصحيح.

وإذ ذاك سعى حсадه وأعداؤه لدى الوالى الذي وجه إليه تهمة إحداث مذهب جديد هو المذهب الجمالي، وتلك جريمة اقتصت أن يلقى القبض عليه ويقدم للمحاكمة في حادثة سميت «حادثة المجتهدين» في زمن أقل في باب الاجتهد ولا ينبغي لأحد أن يفتحه.. ولكن رب ضارة نافعة، ذلك أن الحادثة حركت الحياة الدينية والفكرية آنذاك، وصار الشباب يتحدثون في التدوير ويثيرون على الجمود الذي كان الوالى يكرسه. وكان سبب الحادثة أن القاسمي أخذ يجتمع مع من ذكرنا من العلماء للقراءة والمذاكرة، ولما لم يقم دليل على التهمة أمر



الوالى بالإفراج عنه، فخرج من محبسه أكثر شهرة ورفة شأن.. وبدأ مرحلة جديدة من حياته قوياً صامداً، وجعل يدعو للتجديد في العلم وفي أسلوب الحياة.. ولكن نهمة الاجتهد التى أخذت تعنى آنذاك مصطلح «الوهابية» بقيت تلاحقه، وبقىت عيون الدولة تتترصد تحسباً وخوفاً، وظلت وشایات الحساد ترفع ضده التقارير إلى السوالى وازداد عليه خصومه من الصوفية الذين تتعاطف معهم الدولة^(١)، وتخشى الفاسقى وأمثاله من الذين يريدون إيقاظ النائمين، وتنبيه الغافلين وفتح عقول الجامدين..

ولا شك أن الدولة كانت تخشى الفاسقى خشية سياسية لا كخشية الصوفية الذين تألفهم، تختلف أن يمتد أثره إلى غيره، فتفقوم في وجهها حركة مناوئة تكون امتداداً للوهابية في نجد، وقد تجلّى خطر ذلك حين هددت الدولة العثمانية، نوصل مقاولتها إلى جنوب بلاد الشام، ودخل مسلحون منهم إلى بلدة مزيريب جنوب سوريا، فأزعجوا الدولة وألقوا راحتها.. فسلطت عليهم إبراهيم باشا المصري فغزا نجداً، وقتل ناساً من أتباع محمد بن عبد الوهاب، وأسر آخرين وهدم بيوتاً وخرّب أراضي..

وما كان الفاسقى ولا منهجه ولا آفاته كذلك، وما كان ينتمي إلى الوجهة التي كانت عليها الحركة الوهابية في المجاهاطات العنيفة والشدة، وإنما كان عالماً يدعو إلى نبذ التقليد الأعمى ولا يدعو إلى العنف ولا المصادمة.. ولكن التقليديين والجامدين يكرهون التجديد ويختلفون التغيير، فلذلك يجابهون كل من يدعو إليهم.. ومن هنا كان الأبياء والمصلحون هم الذين يتعرضون للمحنّة دوماً.. وربما يدفع أحدهم روحه ثمناً لفكرة.. «اللهُمَّ اهْدِ قومي فَإِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ».

و هولاء العلماء الذين يسمّهم الفاسقى الحشوية الذين التفت عليهم العامة هم الذين سخطوا على الدولة، وقالوا: إنها تزيد أن تخرج الناس عن دينهم حين صدرت الإرادة السلطانية بإعادة تطبيق القانون الأساسي (الدستور) عام ١٩٠٨ فوقف الفاسقى مع الدولة وقال: «ليس في القانون ما يخالف الشرع» ومع ذلك فلم يرحمه ولاة الأمور، ولم يحفظوا له تلك اليد، وكان الدستور عليه شديداً، أشد من الأيام السالفة؛ إذ وجّه إليه الآتراك الاتحاديون دعوة هو والشيخ عبد الرزاق البيطار إلى المحكمة بتهمة تأسيس «جمعية النهضة السورية» التي تطالب باستقلال بلاد الشام الإداري عن الدولة، وتدعوا إلى قيام حكومة عربية، وتتصدى بالوهابيين في نجد.. ولكن القضية اتسعت وخاف المسؤولون من نتائجها غير الحميد، فطويت.

(١) وهولاء هم الذين أثاروا الدولة من قبل على أبي خليل القباني وأحرقو مسرحه، وأخرجوه من الشام بعد أن استصدروا فرماناً بذلك.



ويبدو من هذا الاتهام أن القاسمي يبدو في عيون الحكومة وطنياً صادق الوطنية، يكره الظالمين من الولاة الذين جاؤوا زمن الأترال الاتحاديين، ممن أذاقوا الناس الويلاط، وأر هقوهم.. وأدرك هؤلاء موقفه، وعرفوا خبايا نفسه، ولذا كانوا يتربصون به الدوائر خوفاً من مواقفه وفكرة أن يتأثر به الناس، وكانوا يسلطون عليه الجواسيس وطبقة العلماء الحشوية، فكانوا يز عجوبه مرة، وتز عجه الحكومة مرة أخرى، فيكون مطلوباً دوماً مراقباً على كل حال، خصوصاً عندما تصدر عنه تصرفات ما.. فحين علمت الدولة أنه دفع للمطبعية كتابه «دلائل التوحيد» دامت بيته، وصادرت مسودات الكتاب وثلاثة أكياس كبيرة من كتبه، وأحالتها إلى المحكمة التي عقدت من أجلها هيئة لدراستها. حتى صدر قرار ببراءته، إذ لم يجدوا فيما صاروه ما يدفعهم إلى اتهامه.

وأقامت الدنيا في دمشق على الشيخ القاسمي قومة شديدة حينما جاءها السيد رشيد رضا صاحب مجلة المنار المعروفة، وكان رتب القاسمي له لقاءات في جامع دمشق وخطباً، فثار العامة وهدوا الضيف تهديداً أضطره إلى قطع الزيارة والرحيل. ولم يهدأ الخصوم مع ذلك وإنما استمرروا في تهديدهم للقاسمي أكثر من شهرين، أضطربوا فيهما إلى البقاء في بيته يتوقع الشر، حتى هدأت الفتنة، ولكن النقوس لم تهدأ ضده، إلا فيما بعد في زمن متاخر. ولم تمضي مدة حتى فاجأه المرض فالموت صغيراً لما نكمل له خمسون سنة، وهو في أوجه عطائه.. إلا أنه ترك في الشام مدرسة ذات منهج واضح يعيد فيه للدين الله بعيداً عن الخرافات، قائماً على العلم والتسامح والاحجة، ينير الدرج لحياة كل غافل أو تائه أو مأخوذ بغير الحق.^(١)

فما أبعاد مدرسة القاسمي وإلام تهدف؟ وما الملاحظات التي نجدها عليه؟

- ١-عاش جمال الدين القاسمي عمره القصير قلق البال مشغول الفكر.. أفقه تأخر الأمة وانحراف عقidiتها، فوجد أن الكتاب والسنّة هما الملجأ الوحيد لاستعادة العزة والكرامة، فنادي بذلك وجاهد من أجله. ودعا إلى البعد عن الخرافات وفهم الدين فهماً صحيحاً غير مغلوط.
- ٢-تعاون مع لفي من العلماء، أصحاب العقول النيرة، وكان حضوره فعالاً معهم، يرى نفسه بهم، ويلور معهم نهج العلم والحق والحرية، ولذلك خافت الدولة من القطب المحرك لهم.
- ٣-كان القاسمي صاحب قلم، ويمكن بقلمه أن ينشر في الخفاء مالا يمكن نشره في العلن، ولذلك حاربته الدولة أيضاً.

(١) من أراد المزيد والتفصيل في حياة القاسمي فليرجع إلى كتابنا «جمال الدين القاسمي» المذكور آنفاً.



- ٤- كان القاسمي متبعاً للحوادث التي تجري في زمانه، اجتماعية كانت أم سياسية، يقرؤها قراءة صحيحة ويعيشها كما ينبغي؛ فهو يتبع الدستور ويحسن معرفة ما وراءه، ويشجع على مثله، ويختلف كثيراً من أهل العلم بأنه يخالف الدين.
- ٥- لما كان القاسمي صاحب دعوة وإصلاح فقد امتدت صلاته إلى خارج دمشق، بل إلى خارج بلاد الشام، فربطته صداقة بجماعة من العلماء المترورين الذين كان لهم أثرهم فيما حولهم لقوية الدعوة التي قام بها، فاتصل بالسيد رشيد رضا، وبالشيخ محمد عبده والعلامة أحمد تيمور باشا في مصر، والشيخ مصطفى الغلايبي ومصطفى نجا من لبنان، وبعد الحسين الكتاني وعبد الرحمن الكتاني من المغرب، ومحمد البشير النمير من تونس، وشكري الألوسي ونعمان الألوسي من العراق، وبسلطان مراكش مولاي عبد الحفيظ.
- ٦- كما استقطب القاسمي ثلاثة من خيرة الشباب آنذاك تتلمذوا على أفكاره وجدوا فيها تعبراً عن الحرية والوطنية والعلم، وعليهم قام صرح النهضة كمحمد بهجة البيطار ومحمد جميل الشطي وحامد النقبي وعبد الحميد الزهراوي وأحمد طبارة وشكري العسلي وعبد الوهاب الإنكليزي وعبد الرحمن الشهبندر ورفيق العظم وشبيب أرسلان ومحمد كرد علي ورشيد بقونوس وفارس الخوري ولطفي الحفار وعبد القادر بدران.. وغدا هؤلاء فيما بعد من مشاهير دمشق الأعلام.
- ٧- امتدت آثار مدرسة القاسمي حتى اليوم عبر تلاميذه، فنشروا فكره، وظهر لهم تلاميذ تأثروا بهم وحملوا فكرهم من أمثال علي الطنطاوي و محمود مهدي استانبولي و عبد القادر الأرناووط وشعيب الأرناووط وناصر الدين اللبناني.. . وأخرون منهم من تركوا مؤلفات وعلماً وأثروا في الإرشاد الاجتماعي.
- ٨- لم تكن المدرسة السلفية التي أقامها القاسمي في الشام في توجهاتها العامة تقوم على المخاشنة والتعرض للأخرين بطريقة المصادمة، بل كان القاسمي منتصراً إلى العلم ببشر به بطريقة لطيفة؛ فلا يكفر أحداً ولا ينال من أحد ولا يتناول أعداء بالسوء ولا يذكر أسماءهم وقد لقي من بعضهم الالقى.
- ٩- كان للقاسمي أسلوب في مدرسته خالف فيها كثيراً من الذين يسمون أنفسهم السلفيين، فلم يكن يتخذ ثياباً مخالفة لثياب العلماء المشقين وكان يحتفل بالمولود الشريف، ورمم قبر أبيه، ودعى ناساً لحضور حُكم صنعه له.
- ١٠- كان القاسمي منفتحاً في اجتهاده وعلمه على تيسير الديانة والأخذ بمقاصد الشريعة والفتوى بما يصلح الناس؛ فكان لا يلتزم مذهباً معيناً وإنما يأخذ من المذاهب ما ينفع الزمن ولذا نقم الجامدون عليه كاعتماده على أقوال في فتوى الطلاق على غير المشهور.

وبعد

فقد أنس القاسمي لمنهج معتدل لم يفهمه كثير من حوله من الجامدين؛ فهو وإن كان سلفياً إلا أنه اتبع لباب دعوة السلفية، بخلاف بعض متبعيها من الذين جنحوا فيها إلى الشدة أو التطرف فنفروا الناس، في حين كان القاسمي ييسر عليهم، ولا يكفر أحداً مادام يستقبله القبلة، إلا أن ذنبه كله أنه يزيد النهوض بالأمة ويكره الشطحات الجهل بين الناس لا يعرفون فضله.

هذا هو جمال الدين القاسمي الذي كان أحد أفراد الأعلام ليس بعلمٍ فحسب.. وإنما بتأسيسه منهجاً وإنشائه مدرسة واضحة المعالم، ظهر فضلها فيما بعد على أيدي العلماء الناصحين بشكل أو بأخر.



أهم المصادر والمراجع:

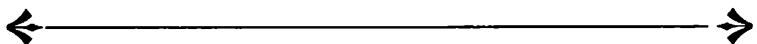
- ١-الأعلام خير الدين الزركلي بيروت، دار العلم للملايين ط ٩٩٠ م ١٩٩٠.
- ٢-تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر. الهجري محمد مطبع الحافظ ونزار أباظة دمشق، دار الفكر، ١٩٨٦.
- ٣-جمال الدين القاسمي وعصره ظافر القاسمي دمشق، مكتبة أطلس ١٣٨٥ هـ.
- ٤-جمال الدين القاسمي أحد علماء الإصلاح الحديث في الشام نزار أباظة دمشق، دار القلم، ١٤١٨ هـ = ١٩٩٧ م. (ويرجع إلى قائمة المصادر والمراجع فيه).
- ٥-حيلة البشر في تاريخ القرن الثالث عشر ٣- عبد الرزاق البيطار دمشق، مجمع اللغة العربية ١٣٨٢/١٣٨٠ هـ.
- ٦-شيخ الشام جمال الدين القاسمي محمود مهدي الاستانبولي بيروت، دمشق، المكتب الإسلامي، ١٤٠٥ هـ.



المنحي البلاغي في فكر جمال الدين القاسمي

قراءة في عتبة «محاسن التأويل»

د. زروقي عبد القادر^(*)



ملخص البحث:

يتذكر هذا البحث حول الجانب البلاغي عند العلامة جمال الدين بن محمد القاسمي، من حيث اهتمامه به وحثه على تملك ناصية اللغة، حتى يمكن المتبع لأي القرآن الكريم من وعي ما تحمله من دلالات، وتدوّق ما فيها من جمال أسلوبي وسحر بياني انطلاقاً من تفسيره «محاسن التأويل» الذي سخره للوقوف على خزائن الأسرار بتبيّان ما اعتبره فوائد وفرائد السلف في التفسير اعتماداً على النصوص النقلية خاصة، بدايةً من القرآن نفسه، ثم الرجوع إلى أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم.

لكن هذا لم يمنع الشيخ من الالتفات إلى البلاغة العربية التي جاء البحث لمحاضرتها، وتبيان كيفية تبديها في ظل تنوع مناقشته للقضايا الشرعية المتعلقة بتفسير القرآن، ومن القضايا التي وقف عليها: الأخذ بمطلق اللغة، وإدراك معانى العربية التي لا يبني فهم القرآن إلا عليها، فهم الشريعة قائم على معهود فهم العرب الأوّل، وشرط الفهم والإفهام، والصورة البلاغية ووظيفتها الإفهمية، قضية الفظ والمعنى وألوانه التركيب، وحقيقة المجاز بين القبول والرفض.

كشفت لنا هذه المحطات جانبًا علميًّا آخر متمثلاً في الاتجاه البياني القائم على الروح البلاغية العربية الصحيحة، أضفتناه إلى غيره من الجوانب العلمية المشرفة في شخصية هذا العالم التحرير بفضل ما تركه من مؤلفات كثيرة، إذا ما قيَّست بعمره القصير، حتى إنه قيل فيه: «لعل الطريق واحدة هو الذي خلا من قلمه».

(*) جامعة عبد الرحمن بن خلدون تيارت كلية الآداب واللغات، قسم اللغة العربية وأدبها.



تعاظم الاهتمام بالبلاغة في كف البحث اللغوية ذات التوجه الديني الواضح جداً وهو ما عُرف باسم «الدرس الإعجازي» وكان موجهاً للخطاب القرآني يثبت مدى حجّته في الإعجاز، لذا كانت البلاغة في أول عهدها عند المسلمين من العلوم الإسلامية والعربية الخالصة التي لا تشبّهها شائنة، كما كانت البلاغة عندهم مما يفقه في إدراك المعجزة القرآنية؛ لأن الإنسان كما يقول أبو هلال العسكري «إذا أغلق علم البلاغة، (...) لم يقع علمه بإعجاز القرآن من جهة ما خصته الله به من حسن التأليف وبراعة التركيب، (...) مع سهولة كلامه وجزالتها، وذوبتها وسلامتها»^(١)، ولم يغب هذا الربط بين البلاغة والقرآن عن ذهن نقاد وبلاطغي المغرب العربي خصوصاً في القرن الثامن للهجرة، فقد اعتمدوا فن البلاغة مُرتكزاً لفهم الخطاب القرآني من خلال ما ألقوه من مدونات ركزوا فيها على علم البلاغة العربية، فقد دققوا في أفنانها، بل رأوا أنه لا يمكن ضبط علم البلاغة إلا إذا عُضِدت بالمنطق كي تأخذ شكل القوانين لأبواب الكلام ومناحيه، وهذا هو ابن البناء المراكشي (ت ٧٢١) يكشف عن ذلك حينما أراد محاصرة كلّيات البلاغة لفهم القرآن والسنة وفنون القول؛ لأنّه يعتقد أنَّ الأرضية التي يقوم عليها البحث البلاغي، هي القرآن الكريم؛ وذلك لما كان للناس بيان، وكل شيء بيان، فصرت دون بلاغته وبراعته الفهوم، وانحصرت تحت كلّياته وجزئياته جميع العلوم (...) فقامت به الحجة»^(٢).

والحجة البلاغية عند ابن البناء قامت على القرآن وبه، وليس على غيره، بمعنى أنه لم يضع مرجعاً آخر له غير القرآن، فمن المؤكد أن النص القرآني كان قاعدة لكل ما ذكره من الوجوه البدائية، والصور البينانية، لذا بدا مجمعاً من بداية كتابه على تقديم بلاغة القرآن إلى الأذهان حيث قال «وبعد، ففرضي أن أقرب في هذا الكتاب [الروض المريغ] من صناعة البديع، ومن أساليبها البلاغية ووجوه التفریع، تقرباً غير مخلٍ، وتتألِّفاً غير مملٍ، (...) ومنفعته في زيادة المنة وفهم الكتاب والسنة»^(٣).

ولم يتعد أبو محمد القاسم السجلماسي (ت ٧٣٠) عنه كثيراً، إذ كرس كل اهتمامه إلى الاحتفاء والضبط لما أسماه «بقوانيں اسالیب النظوم»، فوضع كتاباً تعرف به أسرار الإعجاز في القرآن، غایته منه «إحصاء قوانین اسالیب النظوم التي تستعمل عليها الصناعة الموضوعة لعلم البيان وأسالیب البدیع، (...) وتحریر تلك القوانین الكلیة، وتجربتها من المواد الجزئیة

(١) كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري، تحقيق علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ص: ١.

(٢) الروض المريغ في صناعة البدیع، ابن البناء المراكشي العددی، تحقيق رضوان بشقرور، ص: ٦٧.

(٣) الروض المريغ، ابن البناء المراكشي، ص: ٦٨.

بقدر الطاقة»^(١)، وهذا يمكّن لوضع جرد إحصائي لأساليب التعبير، كما أنّ هذا الضبط للقوانين يأتي استجابةً عنده لـ «الوقوف على طائف معاني التنزيل، ومعرفة وجه الإعجاز والنظام»^(٢)، ومن ثمة كانت الانطلاق من خلفية عقدية تسير في مشروع المنظومة المعرفية العربية في شكلها الواسع الخاضع لأسلمة المعرفة.

لكنّ هذا لم يمنع غير البلاغيين والنقاد من الاهتمام والتركيز على الخطاب البلاغي، فلقد أولى المفسرون حرصاً كبيراً على هذا الخطاب فجعلوا منه العتبة التي يرتفق منها إلى فهم القرآن، مع تفاوت فيما بينهم في درجة هذا الاهتمام، واستجابةً لذلك فإننا نلمس أولوية نحو التوجّه لهذا المنح البلاغي عند مفسري القرنين الثالث عشر والرابع عشر، على اختلاف مشاربهم المعرفية واتجاهاتهم الفكرية وتعدد مراميهما ومناهجهما في تفاسيرهم، ومن أولئك الشيخ العلامة جمال الدين بن محمد بن سعيد بن قاسم بن صالح بن إسماعيل بن أبي بكر القاسمي المولود عام ١٨٦٦م والمتوفى عام ١٩١٤م في تفسيره المسمى «محاسن التأويل» وكان الشيخ كما قال عنه السيد محمد رشيد رضا «علامة الشام، ونادرة الأيام، والمجدد لعلوم الإسلام، محبي السنة بالعلم والعمل والتعليم، والتهذيب والتأليف، وأحد حلقات الاتصال بين هدي السلف، والارتقاء المدنى الذي يقتضيه الزمان»^(٣)، بهذه الشهادة نرى في الشيخ القاسمي ذلك السلفي الذي يريد أن يعود في آنه بالأمة إلى هدي السلف وفق ما تقرضه النصوص الشرعية، لكنّ بهم لا يغيب الواقع ولا يرفض مستجدات الزمان الحاضر، وتقاعلاً مع هذا المستوى الرفقي من الوعي اندفع أمير البيان «الأمير شكب أرسلان» أثناء تقديمها لكتاب «قواعد التحديد» للقاسمي إلى إرشاد الشباب وحثّ «جميع الناشئة الإسلامية»، التي تزيد أن تفهم الشرع فهما ترتاح إليه ضمائرها، وتتعقد عليه خنافرها، أن لا تقدم شيئاً على قراءة تصانيف المرحوم الشيخ جمال الدين القاسمي»^(٤).

هذا يتراهى لنا الشيخ القاسمي بزى ذلك الأصولي الذي استمد خطابه من القواعد الأولى التي وضعها علماء الأمة وفطاحل علومها اعتماداً على مقتضيات الشريعة، لكنّ بين ذلك السلفي وهذا الأصولي كيف لنا أن نلتقط الشيح القاسمي للبياني الذي لا يرى غنىًّا عن الانكاء على علم البلاغة العربية لإدراك هذه الشريعة وفق أصولها الصحيحة.

(١) المنزع البديع في تجنیس أساليب البديع، أبو محمد القاسم السجلماسي، تحقيق: علاء الغازى، ص: ١٨٠.

(٢) المنزع البديع، السجلماسي، ، ص: ١٧٩.

(٣) محاسن التأويل، تأليف علامة الشام محمد جمال الدين القاسمي، تعليق محمد فؤاد عبد الباقي، ج: ١، ص: ٣.

(٤) قواعد التحديد، من فنون مصطلح الحديث، العلامة جمال الدين القاسمي المشفى، تحقيق: شيخ مسطفى شيخ مسطفى،

ص: ١٢.



ما لا يشك فيه أن الشيخ القاسمي لم يُرد بتفسيره تبيان بلاغة القرآن ونكته البينية كما أرادها مثلاً معاصره الشيخ محمد الطاهر بن عاشور من تفسيره «التحرير والتورير» الذي أعلن منذ البداية أن غايتها واهتمامه من تفسيره هو «بيان وجوه الإعجاز ونكت البلاغة العربية وأساليب الاستعمال»^(١)، وإنما أراد القاسمي كما صرحت نفسه بعد أن استخار الله تعالى فاهتدى إلى ما قاله هو عن نفسه «أودعه [التفسير] ما صفا من التحقيقات، وأوشحه بمباحث هي المهمات، وأوضح فيه خزان الأسرار، وأنقد فيه نتائج الأفكار، وأسوق إليه فوائد التقطتها من تفاسير السلف الغابر، وفرائد عثرت عليها في غضون الدفاتر، وزوائد استتبعطتها بفكري القاصر، مما قادني الدليل إليه، وقوى اعتمادي عليه»^(٢).

إذاً كانت غاية الشيخ القاسمي من تفسيره البت في القضايا المختلفة فيها، وهو ما يشكل عنده مهمات المفسرين، كما الوقوف على خزان الأسرار بتبيان ما اعتبره فوائد وفرائد السلف في التفسير اعتماداً على النصوص الفقليّة خاصة، بداية من القرآن نفسه، ثم الرجوع إلى أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، وبعد ذلك يكون النظر فيما كان من أقوال العلماء الذين سبقوه، لكن بين كل هذه المرجعيات التي يرسمها الشيخ القاسمي لعلم التفسير الذي يرى فيه أنه أعلى العلوم الشرعية شأنًا وأفقها برهاً وأوثيقها بيانًا وأوضحها تبيانًا، كما أن تلك العلوم الشرعية والمعارف الدينية هي أعظم ما تتنافس فيه الأمم لأنها أجل أصناف العلم وأرقها^(٣) هل يقصي الشيخ علم اللغة وفرائد الأدب بما في ذلك علم البلاغة، وهي ليست من صلب علوم الشرع، وإنما من علوم الآلة التي تساعد على فهم تلك العلوم الشرعية وتحقق بها استيعابها، وعلى رأس ذلك علم التفسير؟.

ولما كان من العسير علينا تتبع موقع اللغة العربية وعلومها خاصة علم البلاغة، وموقف الشيخ القاسمي منها في خطابه بمختلف مناحيه الإصلاحي والفكري والدعوي والشرعي خاصة في تفسيره «محاسن التأويل» في بحث كهذا، فقد وقع الاختيار على عتبة هذا التفسير المتمثلة في جزئه الأول ذي ٣٥٣ صفحة، وتركَّز البحث في المنحى البلاغي، فكان السؤال: كيف تجسد تركيز الشيخ القاسمي على الجانب البلاغي واهتمامه به وحثه على تملك ناصية اللغة؟ حتى يتمكن المتابع لأي القرآن الكريم من وعي ما تحمله من دلالات، وتذوق ما فيها من جمال أسلوبية وسحر بيانه. وكيف استطاع هذا العلامة الذي تفخر به بلاد الشام أن يلتفت

(١) التحرير والتورير، محمد الطاهر بن عاشور، ج:١، ص:٨.

(٢) محاسن التأويل، القاسمي، ج:١، ص:٥.

(٣) ينظر: محاسن التأويل، القاسمي، ج:١، ص:٤.

إلى البلاغة العربية من جهة، ويركز على القضايا الشرعية، ويؤصل لمباحث طالما اختلف فيها سلفنا الصالح من جهة أخرى؟.

شكّلت عتبة «محاسن التأويل» جزءاً كاملاً من أصل الأجزاء السبعة عشر من التفسير، وقد عُدّ هذا الجزء المقدمة المشتملة على قواعد التفسير التي تعددت إلى إحدى عشرة قاعدة، أولها: قاعدة في أمهات مأخذ التفسير، وأخر هذه القواعد: قاعدة في هل في القرآن مجاز أم لا؟ وما بين هاتين القاعدتين قواعد تناقض قضايا مختلفة منها الحديث عن أصح الفتاوى، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، القراءة الشاذة، وقصص الأنبياء، وغير ذلك من القضايا التي تضمنتها هذه المقدمة.

فكيف تبدى المنحى البلاغي لهذا العلامة بين تنوع مناقشته لقضايا الشرعية المتعلقة بتفسير القرآن؟، هذا ما نريد الإجابة عليه وتبنيه من خلال وقوفنا على عتبة هذا التفسير.

١- الأخذ بمطلق اللغة:

يقر الشيخ القاسمي بالمنابع والمأخذ الكثيرة التي يجب على الناظر في القرآن لطلب التفسير أن ينهل منها وأن يعني بها، ويحصر الشيخ أمهات هذه المأخذ المتعددة في أربعة، فيُعدُّ الأخذ باللغة مطلاً للمأخذ الثالث منها، وهو ما يخصنا هنا، ويأتي بعد النقل عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو المأخذ الأول، في حين يمثل المأخذ الثاني عنده الأخذ بقول الصحابة رضوان الله عنهم، وهذا يدل على عنايته باللغة واحتفائه بها انطلاقاً من أن القرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين، لذلك فهو يستشهد بما رواه البيهقي في «الشعب» عن مالك قال: «لَا أُوتَى بِرَجُلٍ غَيْرَ عَالَمٍ بِلِغَةِ الْعَرَبِ يَفْسُرُ كِتَابَ اللَّهِ إِلَّا جَعَلَهُ نَكَالًا»^(١)، ولعله يريده من وراء سوقه هذا القول التأكيد على ما أشار إليه في حديثه من أن علم التفسير منه ما يتوقف على النقل، ومنه ما لا يتوقف عليه، فيكتفى في تحصيله الثقة على الوجه المعتبر، وهو ما يوحى بضرورة التفرقة بين التفسير والتأويل، فالأخير يكون الاعتماد فيه على النقل، بينما الثاني فهو المستنبط الذي يعتمد فيه على النظر، فيفترس وينظر فيه من حيث اللغة، بداية من الصحابة، وإن كان ما لم يرد فيه نقل قليلاً، فإن «طريق التوصل إلى فهمه النظر إلى مفردات الألفاظ من لغة العرب ومدلولاتها واستعمالها بحسب السياق»^(٢)، يعني أن الحاصل من هذا الفهم يقوم على الاطلاع على معاني العربية وكيفية استعمالهم للألفاظ على حسب السياقات الواردة فيها.

(١) محسن التأويل، القاسمي، ج:١، ص:٨.

(٢) محسن التأويل، القاسمي، ج:١، ص:١٢.



بهذا الوقوف على لغة العرب يجعل الشيخ القاسمي صنفًا من التفسير قائماً على المعرفة باللغة العربية وببلاغتها وبكيفية تأدية المعنى بحسب مقاصد الكلام وأساليب العرب، حتى وإن كان هذا الصنف من التفسير لا يستقل بنفسه عن الصنف الأول الذي يكون فيه الاعتماد على النقل هو الأساس، إلا أن العبرة بوجوده انطلاقاً من الاهتمام بالبلاغة ومناهي القول عند العرب^(١).

٤- إدراك معاني العربية التي لا يتبين فهم القرآن إلا عليها:

يرى الشيخ القاسمي فيما استشهد فيه بقول الشاطبي في المواقفات من أن «المسائل البينانية، والمنازع البلاغية لا معدل بها عن ظاهر القرآن»^(٢) أن الإدراك لمعاني الكلام في اللغة العربية هو ما يسمح بالوقوف على تلك المسائل البينانية والصور البلاغية التي يزخر بها القرآن الكريم، فإذا انعدم إدراك معاني العربية لم يتثنَّ لمعنى القرآن والعامل على فهمه أن يستشعراً هذا الإعجاز القائم على الفصاحة فضلاً عن فهم ظاهر الآية، ومن الأمثلة والشواهد الكثيرة التي تثبت ضرورة العلم بمعاني الكلام العربي التفريقي بين لفظي «ضيق وضائق» مثلاً، فقد ورد الأول في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدُ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَ يَسْرُّخْ صِدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدُ أَنْ يُضْلِلَ بِجَهْلِ صِدْرَهُ ضِيقًا حَرَجًا كَائِنًا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ ذَكْلَهُ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^(٣)، فهنا يدل لفظ «ضيق» انطلاقاً من سياق الآية أن الله إذا شاء أن يضل أحداً يجعل صدره ضيقاً في حال شديدة الانقباض لا يتسع لشيء من الهوى ولا يخلص إلى شيء من الإيمان، كحال من يصعد في طبقات الجو العليا، فيصاب بضيق شديد في النفس. وكذلك يجعل الله صدور الكافرين شديدة الضيق والانقباض.

في حين ورد لفظ «ضائق» الآخر في قوله جل وعلا ﴿فَلَعْنَكَ تَارَكَ بَعْضَ مَا يُوحَى إِلَيْكَ وَضَاقَ بِهِ صِدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أَنْزَلْتَ عَلَيْهِ كَنْزًا أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكًا إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكَفِيلٌ﴾^(٤)، فالله عز وجل هنا يسلِّي رسوله صلى الله عليه وسلم بما يلاقيه من عنت المشركين، ويحثه على عدم ترك شيء من تبليغ ما أمره بتبليغه لهؤلاء المشركين، فلذا لا ينبغي أن يضيق صدرك أيها النبي بأفعالهم الذميمة، وبأقوالهم الباطلة، وأن لا يصرفك ذلك ولا ينتيك عن الدعوة إلى الله، وأن لا تتضائق ما يقولون.

(١) ينظر، محاسن التأويل، القاسمي، ج: ١، ص: ١٤.

(٢) محاسن التأويل، القاسمي، ج: ١، ص: ٥٦.

(٣) سورة الأنعام، الآية: ١٢٥.

(٤) سورة هود، الآية: ١٢.

فالملحوظ أن المادة اللغوية بين اللفظين واحدة، فقد قال ضائق في الآية الثانية، ولم يقل ضيق ليدل على اتساع صدره عليه الصلاة والسلام وقلة ضيقه، بينما كان استعماله لها في الآية ليدل على الضيق الشديد والانقباض وعدم اتساع قلوب الكفار ومن شاكلهم. فمن لا يعرف علاقة الفظ بالسياق في الاستعمال العربي لا يمكنه الوقوف على المعنى الصائب في الخطاب القرآني.

من ذلك أيضا على سبيل التمثال الفرق في لفظ «سلام» حين ورد مرة مرتفعا وأخرى منصوبا وكلاهما وقع بعد الفعل، قال في سورة هود حيث قال تعالى: **﴿وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلًا إِبْرَاهِيمَ بِالْبَشَرَىٰ قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَتَّىٰ ذَهَبَ﴾**^(١)، يتبعين الوجه البلاغي لهذه الآية في أن سلام إبراهيم عليه الصلاة والسلام أبلغ من سلام الملائكة، إذ إن النصب «سلاماً» إنما يتوجه على إرادة الفعل الناصب، وأن تغير الكلمة «سلمنا سلاماً»، وهذه العبارة مؤذنة بحدوث التسليم من الملائكة، فال فعل يجب أن يكون وجوده متاخرا عن وجود الفاعل، مما يستلزم نسبة الفعل إليه للإشارة بذلك، وهذا على خلاف سلام إبراهيم عليه الصلاة والسلام، فإن سلامه مستغن عن تغير الفعل لارتفاعه بالابتداء، فلم يكن مستلزم لما يشعر بحدوث التسليم وتتجدد، لذلك اقتضى الثبوت على الإطلاق، وما هو ثابت مطلقاً أبلغ مما يعرض له الثبوت في بعض الأحوال^(٢).

إن المعرفة بالكيفية التي توظف بها آليات اللغة تسهم في صناعة المعنى، بل إن هذه المعرفة واجبة لإدراك المعنى الأصل الذي هو بمثابة السيد في اللغة العربية، ومن ثم في فهم النص القرآني، خاصة فيما تعلق بدلاته الظاهرة التي ينبغي ألا تتميز بتعارضها عن الدلالة الباطنة أو الخفية، وهكذا نكتشف مدى حرص الشيخ القاسمي على ضرورة الاضطلاع بأسرار الخطاب البلاغي العربي لإدراك معاني التنزيل وحقائق التأويل؛ لأنه بمثل هذه اللطائف يصنع الفارق بين الخطابات من حيث أوجهها البلاغية، وكذا الوصول إلى المعاني التي يحملها كل خطاب نتيجة تشكل بنائه الأسلوبي بوجه مختلف عن الآخر، وإن كانت تلك الآليات من جنس اللغة ذاتها، إذ بإدراك هذه الفروقات القائمة بين أصناف هذه المتشابهات الواقعة في صلب الكلام العربي، يمكن الوصول إلى فهم ظاهر الآية وهو ما يركز عليه الشيخ القاسمي، على غرار ما فعله علماء البيان وبلغاء الأمة المتأخرون حين اهتموا بمثل هذه الجزئيات في الخطاب؛ لأنه «إذا حصل فهم ذلك كله على ترتيبه في اللسان العربي، فقد

(١) سورة هود، الآية: ٦٩.

(٢) ينظر، البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن، كمال الدين عبد الواحد بن عبد الكريم الزملકاني، تحقيق خديجة الحديثي وأحمد مطرب، ص: ١٤٣/١٤٤.



حصل فهم ظاهر القرآن^(١)، على شريطة أن يكون هذا الفهم غير متعارض البة مع ما كان خفيأً من معنى، وذلك أنَّ «حاصل هذا الكلام أن المراد بالظاهر هو المفهوم العربي، والباطن هو مراد الله تعالى من كلامه وخطابه»^(٢).

لذلك كان الكلام في القرآن مبنياً على ما كان برواية، ولا يعتبر فيه إلا النقل أو النص الثابت، وكذلك على الفهم الذي يقوم على معنى الكلام، ولما كان الباطن هو المراد من الخطاب القرآني فإن الشيخ يشترط شرطين «أحدهما: أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب ويجري على المقاصد العربية، والثاني أن يكون له شاهد نصاً أو ظاهراً في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض»^(٣). ولعل مراد هذا إلى قوله تعالى: «فَإِنَّمَا يَتَدَبَّرُونَ

القرآن وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيرًا»^(٤).

٣- فهم الشريعة قائم على معمود فهم العرب الأولى:

عقد الشيخ القاسمي قاعدة من قواعد مقدمته لأمية الشريعة انطلاقاً من أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم كان أمياً، وأنه بعث في أمة أمية، وبعد أن ساق الشيخ الشواهد الدالة على هذه الأمية ومن ذلك قوله تعالى: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأَمَمِينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتَلوُ عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْبَيِّنَاتِ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ»^(٥)، خلص إلى أنه من الواجب فهم الشريعة «من اتباع معمود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم»^(٦).

إثر ذلك تستنتج عنصر إعجاز هذه الشريعة بما في ذلك إعجاز القرآن الكريم، إذ لو لم يكن هذا القرآن على ما يعهدون من نظم الكلام وأفانين القول لما كان عندهم معجزاً، «ولكانوا يخرجون عن مقتضى التعجب بقولهم: هذا على غير ما عهدنا، إذ ليس لنا عهد بمثل هذا الكلام، من حيث إنَّ كلامنا معروف مفهوم عندنا، وهذا ليس بمفهوم ولا معروف فلم تقم الحجة عليهم به»^(٧).

(١) محسن التأويل، القاسمي، ج: ١، ص: ٥٧.

(٢) محسن التأويل، القاسمي، ج: ١، ص: ٥٢.

(٣) محسن التأويل، القاسمي، ج: ١، ص: ٦٧.

(٤) سورة النساء، الآية: ٨٢.

(٥) سورة الجمعة، الآية: ٢.

(٦) محسن التأويل، القاسمي، ج: ١، ص: ٨٠.

(٧) محسن التأويل، القاسمي، ج: ١، ص: ٨١.

لذلك أثبت الشيخ القاسمي للعرب علم البلاغة ضمن «الفنون في علم فنون البلاغة»، والخوض في وجوه الفصاحة والتصرف في أساليب الكلام وهو أعظم منتحلاته^(١) ضمن العلوم التي كان العرب يعتنون بها، مؤكداً أنه السبب الذي يصرف عن العدول في فهم الشريعة عن معهود العرب الذين نزل القرآن بلسانهم المتميز بعرفه الجاري في المعاني والألفاظ والأساليب، ومن ذلك «أن معهود العرب أن لا ترى الألفاظ تبعداً عن محافظتها على المعاني، وإن كانت تراعيها أيضاً، فليس أحد الأمراء عدتها بملزم، بل قد تبني على أحدهما مرة وعلى الآخر أخرى، ولا يكون ذلك قادحاً في صحة كلامها واستقامتها»^(٢)، ويسوق الشيخ القاسمي لذلك مجموعة من الأدلة التي ثبتت صحة ما ذهب إليه^(٣)، كخروج العرب في كثير من الأحيان عن أحكام القوانين المطردة الضابطة لكلامها فتجري في منثورها على طريق منظومها، ومن تلك الأدلة كذلك أنَّ العرب كانت تستغنى ببعض الألفاظ بما يرادفها أو يقاربها، ولا يدخل ذلك الاستثناء في باب الاضطراب أو الاختلاف إذا كان ما قصد إليه من دلالة مستقيمة، وما يثبت ذلك في الشريعة نزول القرآن على سبعة أحرف، كـ«مالك وملك» من الفاتحة أو «وما يخدعون إلا أنفسهم» و «وما يخادعون إلا أنفسهم» من البقرة، وغير هذا كثير، أما الشاهد على ذلك من كلام العرب فما رواه ابن جني عن عيسى بن عمر قال سمعت ذا الرمة ينشد^(٤):

وظاهر لها من يابس الشخت واستعن
عليها الصبا واجعل يديك لها سترا

...

قال فقلت: أنشدتي: من يابس، فقال: (يابس وبابس) واحد، وهكذا نرى أنَّ ذا الرمة لم يقف عند الاختلاف القائم بين (اليوس والبيس) لما كان معنى البيت قائماً على الوجهين وصواب كلا اللفظين.

كما يورد الشيخ القاسمي من الأدلة المثبتة لذلك أنَّ الجيد والحسن من الكلام العربي هو القائم على الطبيع والسبة والروية بعيد عن التكلف والاصطناع، ولما كان الشاعر العربي يجنب إلى تتفيق شعره فيدخل في زمرة عبيد الشعر، وكان يختلف في الأخذ عنه، كما حدث بين الأصمسي والخطيبية، إذ قد اعترض الأول في الأخذ عن الثاني لأنه كان يعيّب عليه ويعقّبه، وحين سئل عن ذلك قال: «ووجدت شعره كله جيئاً فدلني على أنه كان يصنعه، وليس

(١) محسن التأويل، القاسمي، ج: ١، ص: ٨٧.

(٢) محسن التأويل، القاسمي، ج: ١، ص: ٩٤.

(٣) ينظر: محسن التأويل، القاسمي، ج: ١، صص: ٩٤/٩٦.

(٤) الخصائص، ابن جني، تحقيق: محمد علي النجار، ج: ٢، ص: ٤٦٧.



هكذا الشاعر المطبوع: إنما الشاعر المطبوع الذي يرمي بالكلام على عواهنه: جيده على ردينه^(١)، إذا فالكلام المطبوع القائم على السجية في العرف العربي هو ما رمي به على عواهنه دون تكلف أو تصنع سواء كان جيداً أو رديناً.

هذا مبعث الاهتمام ببلاغة العرب عند الشيخ القاسمي ووجوب الوقف على آلياتها التي بها يُصنع الكلام ويأخذ مجرى في العرف العربي؛ لأن «ما لم يكن معهوداً عند العرب فلا يعتبر فيها»^(٢)، وعندئذ «لا يستقيم للمنكلم في كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يتكلف فيما فوق ما يسعه لسان العرب»^(٣)، لأنه إن رمى في فهمه للخطاب القرآني ما لا ينسجم والعرف العربي وما تعارض مع العرف العربي يكون قد جاء بما لم تعهده العرب ولم تأت به، فيما كان المطلوب منه أن يعتنی بما اعتنی به العرب، وأن يقف عند ما حدث منها، فإذاً فلا يتكلف المرء في كلامه في القرآن سواء بحسب الألفاظ أو المعانی فوق معهود العرب وكلامهم؛ لأنه إن كانت جل هذه الأحكام في كتاب الله كلية احتج إلى الاستبطاط منه إلى السنة النبوية التي هي بمثابة الشرح والبيان له، فإنه قد يعتمد الفهم العربي أساساً في استبطاط الأحكام من القرآن بعد أن «ينظر في تفسير السلف الصالح له، إن أعزوه السنة. فإنهم أعرف به من غيرهم، وإن فمطلق الفهم العربي لمن حصله يكفي فيما أعزوه من ذلك»^(٤).

٤- شرط الفهم والإفهام:

يرى الشيخ القاسمي أنَّ من شروط صحة الكلام العربي وبلايته أنْ يؤدِّي وظيفة الإبلاغ باختلاف مستويات المتكلمين فضلاً عن محافظته على قدر من البلاغة واتسامه بشيء منها، ويعتمد الشيخ في التأكيد على مثل هذه الخصوصية التي ينطوي بها الكلام العربي على الحديث النبوي الذي خرجه الترمذى، في كتاب القراءات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، من باب ما جاء أنزل القرآن على سبعة أحرف، «عن أبي بن كعب قال: لقي رسول الله صلى الله عليه وسلم جبريل فقال: يا جبريل! إني بعثت إلى أمة أميين؛ منهم العجوز والشيخ الكبير والغلام والجارية والرجل الذي لم يقرأ كتاباً قط، قال: يا محمد إنَّ القرآن أنزل على سبعة أحرف»^(٥).

(١) *الخصالص*، ابن جني، ج: ٣، ص: ٢٨٢.

(٢) *محاسن التأويل*، القاسمي، ج: ١، ص: ١٣٥.

(٣) *محاسن التأويل*، القاسمي، ج: ١، ص: ٩٦.

(٤) *محاسن التأويل*، القاسمي، ج: ١، ص: ١٣٤.

(٥) *الجامع الصحيح سنن الترمذى*، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذى السلمى، تحقيق: أحمد محمد شاكر وأخرون، ج: ٥، ص: ١٩٤.

لكن إن تعلق هذا الحديث بالشريعة وضرورة إجراء الفهم فيها على قدر واحد، مما يهيئ للقول أن يسع معانها الجمهورية التي تبلغ للأميين قبل غيرهم من هم على غير مستوى واحد معهم، إذ لا ينقارب مستوىهم مع مستوى أولئك الأميين، فضلاً عن التفاوت الحاصل بينهم هم أنفسهم كذلك، فهذا الإجراء للفهم هو ما كان معهوداً وسائداً عن العرب، حيث كانت معانيهم شركة بينهم جميعاً على اختلاف وتبابن مستوياتهم، ذلك لأنهم لم يكونوا «يتعمقون في كلامهم، ولا في أعمالهم إلا بمقدار ما لا يدخل بمقاصدهم، اللهم إلا أن يقصدوا أمراً خاصاً، لأناس خاصة، فذاك كالكتابات الغامضة، والرموز البعيدة التي تخفي على الجمهور، ولا تخفي عن قصد بها، وإلا كان خارجاً عن حكم معهودها»^(١).

فالإعلان إذا في الكلام العربي هو البلاغة والإبلاغ والفهم والإيمان وما كان خاصاً فهو النزير القليل الذي يستجيب لحالات معينة يرفع عنها اللبس والاطراد، وانطلاقاً من هذه القاعدة البينانية العربية استلزم أن ينزل فهم الكتاب والسنة في عالمه على الفهم العربي ومعهود اللغة العربية، بحيث تكون معانيه مشتركة لجميع العرب.

٥- الصورة البلاغية ووظيفتها الإلهامية:

يؤكد الشيخ القاسمي أن المعاني المركبة هي المقصودة في لغة العرب، في حين لا مراعاة للمعاني الإفرادية إذا تحقق المقصود والمعنى العام من الكلام، لذا فإن الأفاظ لا يعتبر بمعانيها المفردة، وإنما الاعتبار بما تؤديه من دلالة في إطار المعاني المركبة، لذلك شكلت الصورة البلاغية كالمجاز والاستعارة والكتابية بصورة أخص عند الشيخ «المعين على إبراك المعاني المقصودة»^(٢) شريطةً ألا تكون تلك الصورة مما يغوص في الفكر ويحتاج فيه إلى التدبر العميق؛ لأنه «إن احتاج الناظر فيه إلى فكر خرج عن نمط الحسن إلى نمط القبح والتتكلف، وذلك ليس من كلام العرب»^(٣)، فهو يرفض الفحوض إذا فيما يختاره المتكلم من أبنية بيانية وتشكيل أسلوبية، مما يجعل حقيقة الصورة البلاغية المعتمدة بها في المعاني المقصودة عند الشيخ، هي ما جاعت سهواً رهواً على سجية المتكلم دون تكلف ولا تصنف؛ لأن ما كان عكس هذا من الصور البلاغية حال دون إبراك المعنى بين المتنقي والخطاب من التفهم والاستيعاب، فضلاً عن ضمور عنصر التذوق الجمالي، وذلك على خلفية أن المقصود الأساسي من وراء الخطاب ليس هو التفهُّم في العبارة والتأمل في براءة بيانها، بل هو التفهُّم

(١) محسن التأويل، القاسمي، ج: ١، ص: ٩٧.

(٢) محسن التأويل، القاسمي، ج: ١، ص: ١٥٣.

(٣) محسن التأويل، القاسمي، ج: ١، ص: ١٥٣.



في المعبر عنه، وما المراد به من العبارة، وإنما يأتي جمال العبارة بعد الحصول على المعنى أو مساوئاً له في أشد الأحوال، لذا فلا يصح في عرف الخطاب العربي أن يقال إن التمكّن في النّفقة في الألفاظ والعبارات وسيلة إلى النّفقة في المعاني^(١).

٦- قضية اللّفظ والمعنى وألوبيّة التّركيب:

يقول الشيخ القاسمي بأهمية المعنى على اللّفظ وينتصر للأول منها وبعده من الأصول المعلومة عند أهل العربية، فهو يرى «أن يكون الاعتناء بالمعنى المبثوثة في الخطاب»^(٢) لأنّها المقصودة منه، كما أنّ العرب في لغتها أولت اهتمامها وعنايتها للمعنى، بل وسخرت الألفاظ لذلك وما كان يصلحها للأخير إلا لأجل الوصول إلى المعنى المقصود والدلالة المراد، مما جعل اللّفظ عنده «وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود»^(٣). بل ويذهب الشيخ القاسمي إلى أبعد من ذلك حين يفضل بين أهمية المعاني فيما بينها، ويعتبر أنّ كل المعاني الواردة في الخطاب ليست هي المقصودة لذاتها في كل الأحوال، لتنشأ تلك المفاضلة بين المعاني فيقدم بعضها على بعض، على أساس «أن المعنى الإفرادي قد لا يعبأ به إذا كان المعنى التّركيبي مفهوماً دونه»^(٤)، والشاهد في ذلك ما أورده من بيت ذي الرّمة إذ لم يعبأ فيه إلى الاختلاف الواقع بين لفظي بايس وبايس؛ لأن الاهتمام انصب على المعنى العام الذي قُصِدَ من وراء الـبَيْت، ولما تحقق ذلك المعنى وحصل وكان مفهوماً لدى المتلقّي، وهو بالتأكيد المعنى التّركيبي فتجوز عن المعنى الإفرادي، لذلك لا يؤخذ الفهم في اللغة العربية بالمعنى المفرد، بل «ولا تعتبر ألفاظها كل الاعتبار إلا من جهة ما تؤدي المعاني المركبة»^(٥).

٧- حقيقة المجاز بين القبول والرفض:

استناداً على ما صدر به الشيخ القاسمي القاعدة الحادية عشرة «في أنه: هل في القرآن مجاز أم لا؟» من كلام شيخ الإسلام تقى الدين بن نعيمية في كتاب «الإيمان» والذي ينتهي فيه إلى أنّ تقسيم الألفاظ الدالة على معانيها إلى حقيقة ومجاز هو من كلام المتأخرين بعد انتهاء القرون الثلاثة الأولى منبعثة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، فإنّ أول من تكلم به بعد

(١) ينظر، محسن التأويل، القاسمي، ج:١، ص:١٥٤.

(٢) محسن التأويل، القاسمي، ج:١، ص:٩٩.

(٣) محسن التأويل، القاسمي، ج:١، ص:٩٩.

(٤) محسن التأويل، القاسمي، ج:١، ص:٩٩.

(٥) محسن التأويل، القاسمي، ج:١، ص:١٥٣.



ذلك من العلماء إنما قصد به مما يجوز في اللغة ولم يرد هذا التقسيم الحادث الذي انجرت عنه مفاهيم جديدة في الفكر البلاغي خاصة؛ لأنَّه في الاصطلاح البلاغي الذي يحيز نفي المجاز، فضلاً عما يراه شيخ الإسلام ابن تيمية من أنَّ كلامَ من الحققة والمجاز من عوارض الألفاظ، وهو الرأي الذي يتبنّاه الشيخ القاسمي فيذهب مذهب شيخ الإسلام في إنكار هذا الادعاء حول هذا التقسيم الحادث للكلام إلى حقيقته ومجازيه^(١)؛ لأنَّ أولَ من عَرَفَ عنه أنه تكلم بلغة المجاز وعقد له كتاباً مستقلّاً، كان في أواخر القرن الثاني وبداية القرن الثالث للهجرة هو أبو عبيدة معمر بن المثنى التميمي توفى سنة ٢٠٨ هـ أو ٢١٠ هـ على أكثر تقدير، في كتابه «مجاز القرآن»، مع أنَّ الرجل لم يَعنِ بالمجاز فيما كتبَه ما هو قسم الحقيقة، وإنما كان مقصدَه بمجاز الآية، معناها وتفسيرها، أي ما تُغيّر عنْه وتُؤكِّدُ به، ولذلك أدرج هذا الكتاب ضمن الكتب المختصة بمعانِي القرآن لا غير، وعُرِفَ بأنه كتاب تعلق بفهم دلالات القرآن الكريم.

هذا ما يثبت أنَّ منظومة المصطلحات العربية سواء في الخطاب الإعجازي أو البلاغي أو النصي قبل المائة الرابعة كانت تعرف مفهوم ما اصطلاح عليه حول المجاز من أنه «لفظ استعمل في غير ما وضع له»، لذا استغرِبَت مقولَة الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ)، وهو بعد أبي عبيدة، الواقعة في كتابه «الرد على الجهمية والزنادقة» حين استعمل لفظ المجاز وقال: «هذا من مجاز اللغة» حول ما ورد في القرآن من «إنا، ونحن» مثلاً قال تعالى لموسى عليه الصلاة والسلام: «إِنَّا مَعْكُمْ مُسْتَمِعُونَ»^(٢)، ونحو ذلك مما ورد، وهذا مما يجوز في اللغة، فقد يقول الرجل للرجل: «إنا سنجري عليك رزقاً»، و«إنا سنفعل بك كذا» أو كأنَّ يقول الواحد العظيم الذي له أعون، نحن فعلنا كذا أو نفضل كذا^(٣). ومعنى المجاز هنا أنه يسُوغ كذا، أو يفهم على أنه من جاز جوازاً ومجازاً، وهذا غير من نوع في اللغة. أي أنَّ المجاز هنا من الجواز، وهو ما تعارف عليه اللغويون، لا كما جرى على المجاز بمدلوله الاصطلاحي، وتوطأنا عليه المتأخرون وتعارف عليه أهل البلاغة.

وبعد سرد الشيخ القاسمي للأقوال بمختلف اتجاهاتها بوجود المجاز من عدمه في القرآن خاصة، وهو ما ركز عليه، أو في اللغة عامة، ويمكن استخلاص رأيه في الوقوف على مايلي:

(١) ينظر، محسن التأويل، القاسمي، ج ١، ص: ٢٢٢.

(٢) سورة الشعراء الآية ١٥.

(٣) ينظر: ثرد على الجهمية والزنادقة ، الإمام أحمد، تحقيق: عبد الرحمن عمير، ص: ١٠١.



إن الشيخ يرفض تقسيم الكلام إلى كلام حقيقي وكلام مجازي ويعتبره تقسيماً حادثاً في الأمة، كما بيتنا؛ لأن العرب الأوائل الذين نزل القرآن بلغتهم لم يقع بينهم التواظع على أن هذا الكلام حقيقي والآخر مجازي، وهذا خلاف ما يدعوه البلاغيون المتأخرون عن القرن الثالث من أن «الحقيقة» لفظ المستعمل فيما وضع له، والمجاز هو المستعمل في غير ما وضع له»^(١).

ولذا فهو يطالهم بإثبات الوضع السابق على الاستعمال. الحقيقة التي لا تتحقق؛ لأن التعبير يتبع التصور^(٢)، وتبعاً لذلك فهو يرد مقوله أن «الحقيقة تتميز من المجاز بالاكتفاء باللفظ، فإذا دلّ اللفظ بمجرده فهو حقيقة، وإذا لم يدل إلا مع القرينة فهو مجاز»^(٣).
ويعتمد في رده هذا على أن الألفاظ لم تستعمل إلا مقيدة، ولا يمكن تجريدها عن جميع القيود، فمثلاً لفظ «الرأس» فإن الاعتقاد السائد عند القائلين بانقسام الكلام إلى حقيقة ومجاز يستقر عند اعتبار هذا اللفظ حقيقة إنما هو في رأس الإنسان، ثم يأتي استعماله في غيره مثل: رأس العين لمنبعها، ورأس القول لسيدهم، ورأس الأمر لأوله، ورأس الشهير، ورأس العول، وغير ذلك من التعبيرات التي يستعمل فيها لفظ الرأس مضافاً على طريق المجاز، مع أن لفظ الرأس هنا أو هناك أي في المجاز أو الحقيقة لم يستعمل مجرد، بل إنه استعمل مقيناً سواء بالإنسان كما في قوله: **هُوَ اسْتَحْوَى بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ**^(٤)، أو كما يستعمل مع كل قيد يمنع أن يدخل فيه تلك المعاني، فإذا قيل: رأس العين، أو رأس السدر، أو رأس الناس، أو رأس الأمر ...، فهذا المقيد. غير ذلك المقيد. ليكون مجموع اللفظ الدال هنا غير مجموع اللفظ الدال هناك، لكن كان الاشتراك بين المجموعين في بعض اللفظ كاشتراك كل الأسماء المعرفة في لام التعريف، ولو أنت اعتبارنا أن الناطق باللغة نطق بلفظ رأس الإنسان أولاً، لأن الإنسان يتصور رأسه قبل غيره، والتعبير أولاً من قبيله بما يتصوره هو أولاً، فالنطاق بهذا المضاد (الإنسان) أولاً لا يمنع أن ينطوي بمضاف إلى غيره ثانياً وعندئذ كيف لا يكون هذا من المجاز كما في سائر المضادات أو أني له ألا يكون حقيقة في غيره من المضادات كما يعتقد فيه^(٥)، وكذلك إن قلنا ابن آدم، أولاً، ودللنا بقولنا هذا على الحقيقة، فليس بالضرورة أن يكون قولنا بعد ذلك عن ابن الفرس أو ابن الجمل من باب المجاز، وهو نفس

(١) محسن التأويل، القاسمي، ج: ١، ص: ٢٢٩.

(٢) محسن التأويل، القاسمي، ج: ١، ص: ٢٢٨.

(٣) محسن التأويل، القاسمي، ج: ١، ص: ٢٢٩.

(٤) سورة المائد، الآية: ٦.

(٥) ينظر: محسن التأويل، القاسمي، ج: ١، ص: ٢٣٠.



القياس على قولنا رأس الإنسان أولاً، بأنه حقيقة، فما الذي يجعل قولنا الثاني عن رأس الفرس مجازاً، وهم جرأة علىسائر المضادات. لذلك لا يوجد في الكلام المفید الذي يتكلم به الناس للإيصاح عن أغراضهم بلفظ مطلق بمفرده مجرد حن كل قيد؛ لأنه بذلك الإطلاق لا يؤدي وظيفة الإفهام، وعليه «فلا يتكلم أحد إلا بكلام مؤلف مقيد مرتبط بعضه ببعض، ف تكون تلك القيود ممتنعة الإطلاق»^(١)، ويكون اللفظ عندئذ غير مستعمل أبداً إلا مقيداً بقيود لفظية أخرى تتجاوز معه في الخطاب.

كما يعتقد الشيخ القاسمي في رده لتقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز على ضرورة وجوب معرفة العربية التي خوطب بها العرب الذين نزل عليهم القرآن، ومن ثمة معرفة دلالة الألفاظ على المعاني؛ لأنها لا جواز لحمل كلام الله تعالى على عادات، حدثت بعد النزول، في خطاب أهل ذلك الزمان المتأخر لم تكن معروفة وقت نزوله، ودليله في ذلك^(٢) أنه يقال في آية «وَاسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِزِيزَ الَّتِي أَفْكَنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ»^(٣) مجاز؛ لأنه يريد بها أهلها إذ حذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه، فإن مثل هذا القول فعلاً لهُ مقال حادث إذ أورد ابن منظور قول سيبويه معلقاً على الآية أثناء تعرضه لحديث «أمرتُ بقرية تأكل القرى»^(٤)، والذي يتوافق في صياغته مع هذه الآية، ومعنى الحديث أن الرسول صلى الله عليه وسلم يريد بالقرية الأولى من الحديث يترتب، ومعنى أكلها القرى، إنما يراد به ما يفتح من المدن والأقصارات على أيدي أهل المدينة، فيصيغون من غذائهم فيأكلونها، وهذا كما يرى أهل اللغة الأوائل وشراح الحديث النبوى من باب الاتساع والاختصار وحذف المضاف، لأن تقدير الحديث، يأكل أهلها أموال القرى، أما سيبويه فقال عن قوله تعالى «واسأل القرية»: «إنما جاء على اتساع الكلام والاختصار وإنما يريد أهل القرية فاختصر وعمل الفعل في القرية كما كان عاماً في الأهل»^(٥).

فأين القول بالمجاز هنا؟ وإنما حمل معنى الآية وبناؤها على اتساع الكلام، لأنَّ العرب قد يمأدوا كانوا يريدون من الألفاظ التي تشبه القرية والمدينة والنهر والميراث وغيرها مما فيه الحال والمحل، وكلاهما داخل في الاسم، الحكم على الحال، وهو السكان تارة، وعلى المحل

(١) محسن التأويل، القاسمي، ج: ١، ص: ٢٣٧.

(٢) ينظر، محسن التأويل، القاسمي، ج: ١، صص: ٢٤٦/٢٤٣.

(٣) سورة يوسف، الآية: ٨٢.

(٤) الحديث كما رواه أبو هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أمرت بقرية تأكل القرى ، يقولون: يترتب ، وهي المدينة ، تتفى الناس كما يتفى الكير خبث الحديث» آخرجه البخاري ومسلم و«الموطأ». الجامع الصحيح

المختصر، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: الدكتور مصطفى دibb البقا، ج: ٢، ص: ٦٦٢.

(٥) لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور، ج: ١٥، ص: ١٧٤.



وهو المكان تارة أخرى، وقد قال تعالى: **﴿وَوَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَاتَ آمِنَةً مُطْمَئِنَةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغْدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرُتْ بِأَنَّعُمَ اللَّهُ فَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخُوفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾**^(١)، ليجعل من القرية هنا، وهو المعنى المقصود، دليلاً على السكان وبديلاً عن المكان، أما قوله بالقرية في سورة البقرة **﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عَرْوَشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾**^(٢)، فإنما يعني به المكان دون السكان، لكن إنما قام هذا الخلاف على اعتبار أن هذا المكان كان مسكوناً من قبل؛ لأنَّه لا تسمى القرية قريبة إلا إذا عمرت بسكانها واتصفت بصفة السكنى؛ لأنَّها – أي القرية – مأخوذة في لغة العرب من القرى وهو الجمع، وقد جاء في كلام العرب: قريت الماء في الحوض إذا جمعته فيه، والقارية والقاراء الحاضرة الجامحة، ويقال: أهل القرية للحاضرة، وأهل الباية لأهل البدو، وجاعني كل قارٍ وبادٍ، أي: الذي ينزل القرية والباية، والبعير يقرئ العلف في شدقه أي يجمعه^(٣).

يصير عند ذلك لفظ القرية نظيراً للفظ الإنسان الذي يعني به الجسد كما يعني به الروح، فهكذا كان حكم العربي القديم على معنى لفظ القرية، يتناول معنى السكان كما يتناول معنى المكان، وذلك للتلازم المعنين فيه، وجراء ذلك يمكن تعليق مراد الآيتين معاً، في أنَّ الله إذا عذب أهل القرية خربت وإذا خربت كان عذاباً لأهلها، فما يصيب أحدهما من الشر ينال الآخر، كما ينال البدن والروح ما يصيب أحدهما، فلفظ «قرية» إذا في الآيات التي يراد بها السكان هو مراد بغير إضمار ولا حذف، وهذا «بتقدير أن يكون في اللغة مجاز، فلا مجاز في القرآن بل وتقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز تقسيم مبدع محدث»^(٤)، من هنا يمكننا إيجاز رأي الشيخ القاسمي في المجاز بأنه رفض لأمررين:

أولهما: لا مجاز في القرآن، لأنَّ الله لم يدع شيئاً من القرآن إلا وقد بين معناه ولم يوح مخاطبيه إلى شيء آخر، فاستوجب على المخاطبين أن يعرفوا «اللغة والعادة والعرف الذي نزل به القرآن والسنة وما كان الصحابة يفهمون من الرسول عند سماع تلك الألفاظ، فبتلك اللغة والعادة والعرف خاطبهم الله ورسوله لا بما حدث بعد ذلك»^(٥).

(١) سورة النحل، الآية: ١١٢.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٥٩.

(٣) لسان العرب مادة (قرية).

(٤) محسن التأويل، القاسمي، ج: ١ ، ص: ٢٤٤.

(٥) محسن التأويل، القاسمي، ج: ١ ، ص: ٢٣٦.



آخرها: أنَّ تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز تقسيم حادث في كلام العلماء المتأخرین، إذ لم يتكلم به أحد من الأئمة المشهورين في العلم؛ كأبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد، وسفیان الثوری، والأوزاعی، وابن ثابت بن سعد، بل لم يتكلم به أو يلتفت إليه أحد من أئمة اللغة، كالخليل بن أحمد، وسيبويه كما رأينا قبل قليل، ولا أبي عمرو بن العلاء، أو الكسائي، أو الفراء، أو أبي زيد الأنصاري، أو الأصمعي، أو أبي عمرو الشيباني، وإنما بدأ هذا التقسيم مع القرن الرابع للهجرة، وعندذا لا يجوز حمل القرآن وتقسيمه على رأي المتأخرین، وإنما الفهم يكون على سفن العرب الأولى الذين نزل القرآن بلغتهم؛ لأنَّه «إذا عرف المتكلم فهو من معنى كلامه ما لم يفهم إذا لم يعرف، لأنَّه بذلك يعرف عادته في خطابه، واللفظ إنما يدل إذا عرف لغة المتكلم التي بها يتكلم وهي عادته وعرفه التي يعتادها في خطابه، ولدلة اللفظ على المعنى دلالة قصدية إيرانية اختيارية، فالملوك يزيد دلالة اللفظ على المعنى، فإذا اعتاد أن يعبر باللفظ عن المعنى كانت تلك لغة»^(١).

لذا يستوجب الموقف من المتألق أن يحكم الوربط ويفوئ علاقته بعلوم العربية؛ لأنَّها تعنى في صدق الحس اللغوي الذي يدرك به أسرار التعبير القرآني، فيفرق بين الأساليب المتقاربة والمتباينة التي لا تسفر عن مكتوناتها البيانية إلا لمن هم على نصيب عال من الذوق الأدبي والمعرفة اللغوية، حيث أنها يشكلان التكوين الفطري الذي يعتمد على العودة إلى أصول اللغة الأولى التي تمثل ما كان العرب الأوائل عليه.

فهو يرد المجاز ولا يأخذ به سواء طرifice لهم القرآن، أم نموذجاً جديداً يشكل شكلاً من أشكال الفهم، فهو يقصي المفهوم والإلية، إذ من الممنوع عنده أن يجعل القرآن على عادات في الفهم، وأليات في التفسير والتأويل، حدثت بعد نزول القرآن وهي غير معروفة فيه ولا في خطاب من عاصروا نزوله، كما لا يجوز أن يعتمد إلى ألفاظ قد عرف استعمالها في معانٍ فيحملها إلى غير تلك المعانٍ»^(٢)، على اعتبار أنَّ المدعى بالمجاز يعمل على قياس معانٍ القرآن على تلك المعانٍ المستحدثة التي وضع هو نفسه لها القواعد، وهذا تبديل وتحريف في القرآن في رأي الشيخ القاسمي؛ لأنَّه لا يجوز القياس اللغوي في الاستدلال.

لكن هل يقرُّ الشيخ القاسمي بالمجاز في اللغة؟

إنَّ ما رفضه الشيخ القاسمي من مجاز في القرآن يجيزه في الاستعمال اللغوي، فيجوز عنده «لأنَّ الإنسان أن يستعمل اللفظ في نظير المعنى الذي استعملوه فيه»^(٣)، أي لا حرج أن يكون استعمال المعنى الحادث قياساً على المعنى الأول لهذا جائز. لكن ليس العكس، فما لم

(١) محاضر التأويل، القاسمي، ج: ١، ص: ٢٤٥.

(٢) محاضر التأويل، القاسمي، ج: ١، ص: ٢٤٦.

(٣) محاضر التأويل، القاسمي، ج: ١، ص: ٢٤٦.



يُعرف حُلْ على ما عُرِفَ معناه، بل للشيخ نص يقطع فيه الشك باليقين في قبول المجاز في اللغة حيث يقول مؤكدًا على ذلك «ولا تنس ما فنانه مراراً من أن اللغة لا تتحصر في الحقيقة، وأن أكثر اللغة مجاز لا حقيقة، كما أوضحته السيوطي في «المزهر» والجرجاني في «أسرار البلاغة»، وفي شواهد العرب الكثيرة ما يؤيد المجاز، ولا محذور فيه، عدا عن كونه أبلغ، كما قرروه»^(١). وهو في هذا الرأي يتبع شيخ الإسلام ابن تيمية الذي قال: «نحن نقول بالمجاز الذي قام دليله، وبالتأويل الجاري على نهج السبيل، ولم يوجد في شيء من كلامنا وكلام أحد منا، أنا لا نقول بالمجاز والتأويل، والله عند لسان كل قائل، ولكن نذكر من ذلك ما خالف الحق والصواب، وما فتح به الباب، إلى هدم السنة والكتاب واللاحق بمحرقه أهل الكتاب»^(٢).

فلماذا هذا القبول هنا وذلك الرفض هناك؟، أي لماذا رفض الشيخ القاسمي المجاز في القرآن وقبل به في اللغة، فهو يرى أن فهم القرآن القائم على التأول في فهم اللغة واعتماد الرأي والعقل يفضي إلى الفهم المنحرف الذي عنده الله ورسوله وأجمع عليه سلف الأمة وأثارهم؛ لأنه كما يقول الإمام أحمد «أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس»^(٣)، إذا فهو منع للتأويل الذي لم يدل عليه دليل، وإنسحب هذا المنع على ما ينتجه عنه استجابة على مقوله «كل ما قام على باطل فهو باطل».

هكذا يسد الطريق أمام الإقرار بالفهم المبدع من الفرق كالمعترضة والمعلولة والمرجئة والرافضة وغيرهم، وهي فرق ظهرت نتيجة التعلق بعلم الكلام خاصة والفلسفة عامة، بإبطاله وردّه للمجاز والأخذ به في فهم القرآن؛ لأن القول بالمجاز في القرآن يقود إلى إعمال الرأي، والقول بالتأويل الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره دون دليل نقلي، وهو ما يفضي إلى تعطيل صفات الخالق سبحانه، الشيء الذي قال به المعطلون لما وصلوا بأرائهم إلى نفي صفاتٍ تعالى، فجعلوا يد الله ووجهه وساقه وكلامه ومجيئه... مجازات. إنه السبب دون سواه الذي على أساسه يبطل الشيخ القاسمي القول بالمجاز في القرآن الكريم، لكن في الآن نفسه وفي صلب إيطال الشيخ لهذا النوع من المجاز يدعو إلى الأخذ بالفهم الأول القائم على لغة العرب الأصلية التي بها نزل القرآن، حتى يتحقق للمنتكلم في القرآن الفهم الصحيح.

هكذا يمكننا أن ننصر جانباً علمياً آخر قراراً في الاتجاه البصريي القائم على الروح البلاغية العربية الصحيحة، الذي نضيفه إلى غيره من الجوانب العلمية المشرقة في شخصية

(١) محسن التأويل، القاسمي، ج: ١٥ ، ص: ٥٥١٢.

(٢) محسن التأويل، القاسمي، ج: ١٧ ، ص: ٦١٥٦.

(٣) محسن التأويل، القاسمي، ج: ١ ، ص: ٢٤٨.



هذا العالم النحرير؛ لأن المتواتر عنه أنه علامة الشام الممثل للاتجاه السلفي من خلال علمه الشرعي، وحمله لواء الإفتاء، وعمله الإصلاحي، وفناه في خدمة السنة النبوية، وتذكيره الخلف بما كان عليه علماء الأمة العاملون، وبفضل ما تركه من مؤلفات كثيرة، إذا ما قيست بعمره القصير، حتى إنه قيل فيه: «لعل الطريق وحده هو الذي خلا من قلمه»، فإننا بهذه الوقفة رأينا كيف أنَّ هذا العلامة قد بينَ شدة حرصه على الدرس البياني العربي، بما افترجه من شروط بلاغية يفترض الامتثال لها، والوقوف عليها للمعنين بعلم التفسير.

→

قائمة مصادر ومراجع البحث:
القرآن الكريم.

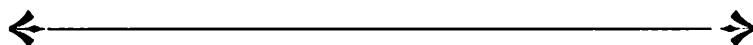
١. البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن، كمال الدين عبد الواحد بن عبد الكريم الزملکاني، تحقيق: خديجة الحبيثي وأحمد مطلوب، بغداد، مطبعة العاني، الطبعة الأولى، سنة ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م.
٢. التحرير والتتوير، محمد الطاهر بن عاشور، بيروت، لبنان، مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الأولى، سنة: ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م.
٣. الجامع الصحيح المختصر، صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: الدكتور مصطفى ديب البغدادي، بيروت، دار ابن كثير، الطبعة الثالثة، سنة: ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.
٤. الجامع الصحيح سنن الترمذى، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذى السلمى، تحقيق: أحمد محمد شاكر وأخرون، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
٥. الخصائص، ابن جنى، تحقيق: محمد علي النجار، بيروت، لبنان، دار الكتاب العربي، سنة: ١٩٥٢م.
٦. الرد على الجهمية والزنادقة، للإمام أحمد، تحقيق: عبد الرحمن عمرة، الرياض، دار اللواء، طبعة: ١٤٠٣هـ.
٧. الروض المربي في صناعة البديع، ابن البناء المراكشى العددى، تحقيق: رضوان بنشردون، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، سنة: ١٩٨٥م.
٨. قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، العلامة جمال الدين القاسمي الدمشقى، تحقيق: شيخ مصطفى شيخ مصطفى، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة ناشرون، الطبعة الأولى، سنة: ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م.
٩. كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري، تحقيق: علي محمد الجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، صيدا، بيروت، المكتبة العصرية، سنة: ١٩٨٦م.
١٠. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور، بيروت، دار صادر، الطبعة الأولى، (د.ت.).
١١. محاسن التأويل، تأليف عالمة الشام محمد جمال الدين الفاسمي، وقف على طبعه وتصحيحه، ورقمه وخرج آياته وأحاديثه وعلق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابى الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى، سنة: ١٣٧٦هـ / ١٩٥٧م.
١٢. المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، أبو محمد القاسم السجلماسي، تقديم وتحقيق: علال الغازي، الرباط، المغرب، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى، سنة: ١٤٠١هـ - الموافق ١٩٨٠م.



من مؤلفات الشيخ جمال الدين القاسمي

كتاب: (موعظة المؤمنين) - أسموذجا -

د. محمد حرير^(١)



وطنة:

مؤلف هذا الكتاب هو الشيخ جمال الدين محمد بن سعيد بن قاسم بن صالح بن إسماعيل ابن أبي بكر القاسمي، نسبة إلى جده قاسم. عاش الشيخ في زمن الخلافة العثمانية، حيث الاضطراب في الحياة السياسية، والضيق في الحياة الفكرية، والقهر المرهق في الحياة الاجتماعية، والجمود في الحياة الدينية. هذا عن العصر الذي عاش فيه. أما عن بيته الخاصة؛ فقد نشأ في بيت ورع وعلم، حيث تربى في أحضان أبيه الذي كان فقيها حيذاً، والذي كان يتعاطى الشعر خاصة، والأدب عامّة، كما كان جده من قبل رجلاً صالحاً في عصره، إذ يعد أحد الذين خدموا العلم حق الخدمة^(٢).

والشيخ محمد جمال الدين القاسمي الدمشقي، أخذ العلم على يد أنمطأ علماء، فدرس عندهم على طريقة القدماء، حيث حفظ القرآن العظيم، ودراس التفسير، وعلوم الحديث، والفقه وأصوله، كما درس علوم العربية من نحو وصرف وبلاغة.. وقد برع في كل هذه العلوم على اختلافها، نظراً لما كان يأخذ به نفسه من الجد والمحافظة على الوقت، وكذلك المواظبة

(١) جامعة ابن خلدون - تيارت - الجزائر.

(٢) ينظر: قاموس الصناعات الشامية. محمد سعيد القاسمي وأخرون، نشر: معهد الدراسات العليا بباريس، مطبعة دمشق؛

.١٩٦٠. ج.٢. ص: ٩٣.



على العمل و إتقانه منذ أن كان يافعاً، يقول الشيخ جمال الدين القاسمي عن نفسه: « وقد حبب المولى إلى من حادثي القراءة، والمطالعة، ونسخ الكتب، وتأليف الرسائل...»^(١)؛ كما نلهي يقول أيضاً: «... فطالعت من كتب الأدب والتاريخ مالا أحصي»^(٢). كل هذا يدل على تفرده بين معاصريه في سعة الثقافة بمختلف كشوفاتها ومختبراتها، وإياطته بالمكتبة العربية قيمتها وحديثها. وهو بالإضافة إلى كل ذلك، كان غيراً على دينه وعقيدته؛ فكان كثيراً ما يغضب لدينه ولجانب الحق، وخاصة «إذا قابلت فرسان مضمار الحق جولة الباطلات، فهناك تصوب أسنة البراهين نحو نحور الشبهات»^(٣).

كما كان الشيخ أميناً في أبحاثه، ذا اتجاه أكاديمي، بحيث نلهي يؤثر التحرري والدقه، مبتعداً عن كل عصبية من شأنها أن تطمس الحقيقة وت恰恰ب الموضوعية، وكان هذا المنهج السليم والصالح منه، بمثابة المشعل الذي ينير دروب العلم الصحيح. هذا بالإضافة إلى سعيه الجاد في توريث هذا المنهج القويم لجلسائه وعموم طلابه؛ فهو لا يفتّأ يقول: «فارق وهد التقليد إلى يفاع الاستبصار، وتنسم أوج التحقيق في مطالع الأظار، وأليس التقوى شعاراً، والاتصال بالإنصاف دثاراً، وأجعل طلب الحق لك نحلة، والاعتراف به لأهله ملة، و لا ترد مشرع العصبية، ولا تأنف من الإذعان إذا لاح وجه القضية، أفة ذوي النفوس العصبية، فذلك مرعى لسوامها وبيل وصدود عن سواء السبيل»^(٤).

وهذا ولقد امتحن الشيخ كغيره من نصدى للدفاع عن العقيدة، وعن العلم والإصلاح؛ فكان يجاهه تلك المحن كلها بالصبر والجلد والاحتساب، ولعل تلك المحن هي التي ولدت فيه بواعث القوة وأسباب السير في طريق الإصلاح والعمل من أجل صلاح الدين والدنيا.

كما نلهي الشيخ جمال الدين القاسمي قد خلف الكثير من الآثار التي عالج فيها مختلف القضايا، ولعل من أجل ما ألفه، تفسيره المشهور، المسمى: (محاسن التأويل)، وكتاب: (قواعد التحديث)، وكتاب: (تعطير المشام في مآثر دمشق الشام)، وكتاب: (شمس الجمال على منتخب كنز العمال)، وكتاب: (موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين)، وهو الكتاب الذي نحن بصدد تصفحه ومقارنته.

توفي رحمة الله، مساء السبت ٢٣ جمادى الأولى ١٣٣٢ هـ، الموافق لـ ١٨ نيسان ١٩١٤م، ودفن في مقبرة الباب الصغير بدمشق الشام^(٥).

(١) جمال الدين القاسمي. ظافر القاسمي. دار المعرفة، بيروت - لبنان - ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٦ م، ص: ٣٠.

(٢) م.س، ص: ٦٨

(٣) محاسن التأويل. محمد جمال الدين القاسمي. مطبعة اليابي الحلبي، مصر - ١٩٥٢م - المقدمة - ج ١، ص: ٥

(٤) م.س - مقدمة، ج ١، ص: ٦٧.

(٥) ينظر: قاموس الصناعات الشامية. محمد بن سعيد القاسمي وأخرون. ج ٢، ص: ١٩١ - ٢٠٢.

بين يدي كتاب: موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين

هذا الكتاب هو عبارة عن مختصر كتاب: (إحياء علوم الدين) لأبي حامد محمد بن محمد الغزالى الطوسي الفقيه الصوفى الشافعى الأشعرى (ت: ٥٠٥ هـ). وهذا الكتاب قام فيه الشيخ محمد جمال الدين القاسمي الدمشقى بتجريد ما فيه من الأحاديث الموضوعة، وكذلك تجريده من الأخبار والحكايات الموهومة، وكل ذلك لأجل إخراجه للناس ليكون معناه قريباً واضحاً، يحيط بحاجاتهم؛ فحينئذ اقتصر من كتاب: (الإحياء) على اللباب.

وقد جاء الكتاب في جزأين، بعدما كانت مادته في الأصل موزعة في أربعة مجلدات ضخمة، ومنه نفي الشيخ محمد جمال الدين القاسمي قد جرد كتابه من خمسة كتب بعدما كانت في كتاب: (الأحياء)، وتلك الكتب التي أغفلها الشيخ هي كالتالي:

- ١- (كتاب آداب السماع والوهد) - المجلد الأول-
- ٢- (كتاب عجائب القلب) - المجلد الثالث-
- ٣- (كتاب كسر الشهوتين) - المجلد الثالث-
- ٤- (كتاب التوحيد والتوكيل) - المجلد الرابع-
- ٥- (كتاب المحبة والشوق والأنس والرضا) - المجلد الرابع-

كما أن الشيخ جمال الدين القاسمي لم يكتف بهذا العمل المتمثل في إغفال بعض المواضيع (الكتب) فحسب؛ بل نفيه أيضاً يتصرف في الكثير من الأمور، كالزيادات على الأصل، مثلاً يجد نفسه في الكثير من الأحيان يضيف ما يراه مناسباً للموضوع الذي يباشره بالأقوال المأثورة والنقل من الكتب.

وإذا ما أردنا لانتخاب نماذج من صناعة تلك، فنلاحظ ما أضافه في (كتاب العلم)، فبعد أن أورد أقوالاً في فضيلة التعليم، لكل من أبي الدرداء الصحابي الجليل (ت: ٣٢ هـ) والإمام الشافعى (ت: ٢٠٤ هـ)، نفيه يضيف لفتح الموصلى قوله، هذا هو نصه: «أليس المريض إذا منع الطعام والشراب والدواء يموت، قالوا: بلـى، قال: كذلك القلب إذا منع عنه الحكمة والعلم ثلاثة أيام يموت»^(١). غير أن قارئ (كتاب العلم) من أصل كتاب: (إحياء علوم الدين) للغزالى، لن يجد هذا النص في متنه .

(١) موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين. محمد جمال الدين القاسمي. تحقيق: عاصم بهجة البيطار، دار النفاتس، الطبعة

الخامسة: ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، جـ ١، ص: ٤٤



وكذلك ما أضافه في (كتاب عقيدة أهل السنة)، حيث أضاف على الأصل نصاً للإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت: ١٣٣٠ هـ) من كتابه: (الإبانة عن أصول الديانة)^(١)، والذي يقول فيه صاحبه: «وندين بأن لا تكفر أحداً من أهل القبلة بذنب يرتكبه كالزنا والسرقة وشرب الخمور... ونرجو الجنة للمذنبين ونخاف عليهم أن يكونوا بالنار معذبين... ونؤمن بعذاب القبر وأن الله عز وجل يوقف العباد في الموقف ويحاسب المؤمنين... ونقول إن الإمام الفاضل بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق رضوان الله عليه... ثم عمر ابن الخطاب رضي الله عنه، ثم عثمان بن عفان رضي الله عنه، وإن الذين قاتلوه ظلماً وعدواناً، ثم علي بن أبي طالب رضي الله عنه... ونقول فيما اختلفنا فيه على كتاب ربنا وسنة نبينا وإجماع المسلمين وما كان في معناه، ولا نبتدع في دين الله ما لم يأذن لنا... ونقول إن الصالحين يجوز أن يخصهم الله بآيات يظهرها عليهم»^(٢).

وكذلك ما أضافه في (كتاب أسرار الصلاة ومهماتها)، حيث أورد قوله لابن تيمية (ت: ٧٢٨ هـ) فيما يخص الوظائف التي هي قبل الصلاة، فيذكر قوله: «ما يؤخذ من بيته المال فليس عوضاً وأجرة؛ بل رزق للإعانة على الطاعة، وكذلك المال الموقوف على أعمال البر والموصى به أو المنذور له ليس كالأجرة والجعل»^(٣).

كما تلفيه قد اجتهد اجتهاداً عملياً لمعنى قوله تعالى: «وفي سبيل الله»^(٤)، حيث بين من يستحق الزكوة من المسلمين، وصنفهم إلى ثمانية، وهو المذكورون في كتاب الله تعالى، فسمى الصنف السابع بـ(الغزا)، وهو الذين لهم مرسوم في ديوان المرتزقة، فيصرف إليهم سهم وإن كانوا أغنىاء إعاناً لهم على الغزو^(٥).

(١) لعل إضافة نص لأبي الحسن الأشعري يرجع لكون الإمام الغزالى يعتبر من المشهورين من الطبقة الخامسة التي سلكت مسلك أبي الحسن الأشعري في الأصول وتأنبته بأذاته؛ ذكر ذلك أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن العسكري المتنقى في كتابه: *تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري* (ص: ٢٩١).

(٢) موعظة المؤمنين من إبراهيم الدين، محمد جمال الدين القاسمي، ج ١، ص: ٥٠؛ كما ينتهز: *تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري لابن عساكر الدمشقي* (ت: ٥٧١ هـ)، دار الكتب العربي، بيروت - لبنان؛ ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م، ص: ١٦٠، ١٦١، وانتهز مأخذ من كتاب: *الإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري*. إدارة الطباعة سنترية بالقاهرة؛ (د.ت.) - مقدمة - الكتاب.

(٣) م.س، ج ١، ص: ٨٢.

(٤) سورة التوبة، من الآية: ٦: وهي قوله: «إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والثارمين وفي سبيل الله»؛ بين سعيد بن المسيب فريضة من الله وانه عليم حكيم.

(٥) ينظر: موعظة المؤمنين من إبراهيم الدين، محمد جمال الدين القاسمي، ج ١، ص: ١٠٠.

وفي (كتاب أسرار الصوم)، تلفيه يضيف عنوانين من عنده، وهي ليست في الأصل، وذلك كزيادته لعنوان: (أنواع الصوم ودرجاته)^(١)؛ فمن يرجع منا إلى متن الكتاب الأصلي، لا يجد هذا العنوان مثناً بهذا الشكل؛ وإنما أتى به ضمن عنوان: (سنن الصوم).

ولعل مثل هذه الزيادات وغيرها، من شأنها أن تنظم العمل وتترتيب الموضوعات.

مقدمة الكتاب:

في مقدمة الكتاب تلفي الشيخ محمد جمال الدين القاسمي الدمشقي، بنوه بأمر موعظة العامة، والتصدي لإرشادهم، وهو أمر منوط بخاصة الأمة، وهو يرى أنه كما كانت عظة العام من أوجب الواجبات وأكد المفروضات لما أخذ الله على العلماء من الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فيقف المدعون على شرائعه تعالى فيما أمر ونذر، ووعد وأ وعد، وبشر وأنذر؛ فلزم الداعي إلى الله تعالى، أنه يجبه بفطنته لما يعينه في دعوته، فينتخب من المدونات أنفعها، وينتقى من لبابها أرفعها^(٢).

ثم تلفي يذكر بأهمية موضوع ذكرى العامة، وأنه موضوع جليل لا يصلح له إلا كل حكيم نبيل، ثم يعدد شروط المذكرة، كأن يكون حافظاً لحدود الله، وقائماً على إرشاد العقول، وتهذيب النفوس، وأن يكون واقفاً على مقاصد التشريع وحكمته، وعالماً مواضع الخلاف والوفاق، سائساً لسامعيه بما يلائمهم من الأفكار، وأن يكون ناشراً للعلم النافع بين الناس، حاثاً إياهم على العمل به، ومخاطباً إياهم على قدر عقولهم، ومخالطتهم لتأليف قلوبهم.

وعلى الجملة يقول: فالذكرة لابد أن يكون كاملاً في تعليمها، كاملاً في إرشاده، كاملاً في أخلاقه.^(٣)

ويصرح في نهاية خطبته من كتابه هذا، بأنه كان مضطراً إلى مادة تعينه على ذكره العامة، فيبحث عنها بين المصنفات، فلم يجدها لأنعدام استيفاء الشروط التامة، غير أنه لم يزل يتربّق، إلى أن رأى أن من أفعى ما يقتبس منه عظة المؤمنين، مواضع تعينه على ذكرها كتاب: (إحياء علوم الدين) للإمام الغزالى الطوسي؛ فاختصره في جزأين.

مواضيع الكتاب:

كما أسلفنا القول، فإن الشيخ محمد جمال الدين القاسمي قد ألغى خمسة كتب من الكتاب الأصلي (الإحياء)، وهي كما ذكرنا كالآتي: كتاب آداب السماع والوجود، وكتاب عجائب

(١) ينظر على سبيل المثل موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين. محمد جمال الدين القاسمي. ج ١، ص: ١٠٨.

(٢) ينظر: د.س، ج ١، ص: ٤٠-٣٩.

(٣) ينظر: موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين. محمد جمال الدين القاسمي. ج ١، ص: ٤٠.



القلب، وكتاب كسر الشهوتين، وكتاب التوحيد والتوكل، وكتاب المحبة والشوق والأنس والرضا، غير أن الشيخ القاسمي في عموم صنعيه هذا، قد ساير ترتيب أصله بلا مخالفة ملحوظة، ما عدا تلك الزيادات - وهي قليلة - والتي نقل مضمونها من آقوال نخب العلماء، وخيرة الحكماء، والجيد من الكتب، وهو ما فعل ذلك إلا لـما رأه يناسب ملخصه ليجعله غذاء شهياً للجميع، بحيث يجد فيه الخاصة ما يحبون، كما يجد فيه العامة ما يفهمون ويعون؛ فكانت موضوعات الكتاب كالتالي:

- كتاب العلم: وفيه تكلم على فضيلة العلم والتعلم والتعليم، مع بيان العلم الذي هو فرض عين.
- كتاب عقيدة أهل السنة: وفيه استأنس بما جاء في كتاب: (الإبانة عن أصول الديانة) لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت: ٣٣٠ هـ).
- كتاب أسرار الطهارة: وفيه تعرض لمسائل عدة: كطهارة الخبث، وطهارة الأحداث، كما تكلم على آداب الحمام، وما شاكل ذلك.
- كتاب الصلاة: حيث بين فضيلة الصلاة المكتوبة، كما فصل في أعمال الصلاة الظاهرة، إلى غير ذلك من المسائل والفروع.
- كتاب الزكاة: وفيه تعرض لأدائها وشروطها، كما تعرض لفضل الصدقة.
- كتاب الصوم: وكان الكلام فيه على واجباته وسننه وشروطه وأسراره.
- كتاب الحج: وفيه تكلم على فضائله وواجباته ومحظوراته، وفي ترتيب أعماله، كما تكلم عن آدابه .

ثم توالى الكتب تباعاً فكانت كما يلي:

- كتاب آداب تلاوة القرآن.
- كتاب الأذكار والدعوات .
- كتاب آداب الأكل والدعوة والضيافة .
- كتاب آداب النكاح .
- كتاب آداب الكسب والمعاش.
- كتاب الحلال والحرام .
- كتاب آداب الألفة والأخوة والصحبة والمعاشرة .
- كتاب العزلة والمخلطة .
- كتاب آداب السفر.
- كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

- كتاب الآداب النبوية والأخلاق المحمدية .
- كتاب رياضة النفس.
- كتاب آفاق اللسان .
- كتاب ذم الغضب والحقد والحسد.
- كتاب ذم الدنيا.
- كتاب ذم البخل وذم المال.
- كتاب ذم الجاه والرياء .
- كتاب ذم الكبر والعجب.
- كتاب ذم الغرور .
- كتاب التوبة .
- كتاب الصبر والشكر .
- كتاب الخوف والرجاء .
- كتاب الفقر والزهد .
- كتاب النية والإخلاص والصدق .
- كتاب المحاسبة والمراقبة .
- كتاب التفكير.
- كتاب ذكر الموت وما بعده.

خاتمة الكتاب:

ثم ختم مؤلفه بدعاء سأله المولى تعالى الجنّة وكل ما يقرب إليها من قول أو عمل؛ كما استعاد بالله من النار وكل ما يقرب إليها من قول أو عمل، واستغفر الله أيضاً من كل ما زلت به القلم أو طغى به القلم، إنه واسع المغفرة وأرحم الراحمين.

وأخيراً حمد الله تعالى على تمام كتابه هذا، ذاكراً الليلة والسنة التي تم فيها هذا الكتاب، والتي كانت ليلة الجمعة السادسة عشرة من ربّيع الثاني، قبيل العشاء سنة ١٣٢٤هـ، في داره ظاهر باب الجابية في زقاق العلامة المكتبي.

فأئمة المصادر والمراجع:

- القرآن العظيم: رواية ورش عن الإمام نافع
- ١- الإبانة عن أصول الديانة. أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري. إدارة الطباعة المنيرية بالقاهرة؛ (د. تا) .
- ٢- تبيين كذب المفترى فيما نسب للإمام أبي الحسن الأشعري. ابن عساكر الدمشقي . دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان؛ ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩ م .
- ٣- جمال الدين القاسمي. ظافر القاسمي. دار المعرفة، بيروت- لبنان؛ ١٣٨٥هـ - ١٩٦٦ م .
- ٤- محاسن التأويل. محمد جمال الدين القاسمي. مطبعة البابي الحلبي، مصر؛ ١٩٥٢م.
- ٥- موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين. محمد جمث الدين القاسمي. تحقيق: عاصم بهجة البيطار، دار النفائس، الطبعة الخامسة؛ ١٤٠٦هـ - ١٩٨٢ م .
- ٦- قاموس الصناعات الشامية. محمد سعيد القاسمي وأخرون. نشر: معهد الدراسات العليا بباريس، مطبعة دمشق؛ ١٩٦٠م.

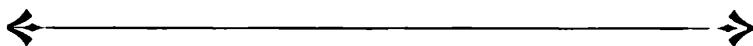


محمد جمال الدين القاسمي

(١٤٨٣ - ١٣٣٩ هـ)

عالم مجدد نهضوي... مصلح ديني وفكري واجتماعي

أحمد سعيد هواش^(١)



المقدمة

«هو محمد جمال الدين أبو الفرج بن محمد سعيد بن قاسم بن اسماعيل بن أبي بكر، المعروف بالقاسمي، نسبة إلى جده المذكور، وهو الإمام فقيه الشام وصالحها في عصره»، الشيخ قاسم المعروف بالحلق، ولد ضحى يوم الاثنين لثمانين خلت من شهر جمادى الأولى سنة ثلاثة وثمانين وألف ١٨٦٦ في دمشق».^(١)

«تلقى القرآن الكريم على يد عبد الرحمن المصري، ثم تعلم القراءة والكتابة على يد محمود التصري، ثم انتقل إلى المدرسة الظاهرية فتلقى مبادئ التوحيد والنحو والصرف والمنطق والبيان والعروض. وأخذ عن الشيخ سليم العطار شرح الشذور وأبن عقيل ومنتصر السعد، وجمع الجواب، وتفسير البيضاوي، ووقف منه على مجالس في البخاري والموطأ وشفاء ومصابيح السنة والجامع الصغير».^(٢).

(١) باحث سوري

(٢) قاموس نصناعات الشامية، تأليف محمد سعيد القاسمي، جمال الدين القاسمي، تحقيق: طافر القاسمي، دار طلاس، دمشق ط(١)، ١٩٨٨.

(٣) معجم تنبطهن لشعراء العربية في القرنين التاسع عشر والعشرين، إعداد هيئة المعجم، المجلد الخامس، الكويت ط(١)، ٢٠٠٨.



عكف على مكتبه الخاصة، فنهل من معينها، ثم أخذ يتابع تطور الحركة العلمية في جميع نواحيها حتى أجازه كثير من العلماء مثل مفتى دمشق الشيخ محمود الحمازوي، ومفتى دمشق الشيخ طاهر الأمدي، والشيخ محمد الطنطاوى، والشيخ محمد القاوقجي الطرابلسى والشيخ نعمان الألوسي.

«ثم أخذت الملكة الفكرية تنمو لدى محمد جمال الدين القاسمي بتوجيهه من والده» وباستعداده الشخصي. فأخذ بالإطلاع على أهميات الكتب ودراسة بعضها دراسة تعمق وإيقان، ثم دفعه ولعه بالاطلاع، وغرامه بالمطالعة إلى اقتداء معظم ما أنتجه المطبعة العربية في عصره. ولعل أوضح عنوان لثقافته العامة مؤلفاته ومكتبه الخاصة التي ما زالت محفوظة حتى اليوم، والتي بدأ بتأسيسها جده الشيخ قاسم، والتي ضمت كثيرة من المخطوطات، ووسعها أبوه، ثم أضاف إليها هو نفسه ما استطاع اقتناه من مخطوط ومبروش.

ولم تخل مكتبه من كتب الفرق الإسلامية، كالشيعة، والزيدية، والمعزلة، والظاهيرية وغيرها، وأخذ عنها في تأليفه ما وجد فيه تأييداً لفكرته، أو تقوية لطريقته ورد على بعضها في مؤلفاته ومن الآثار الواضحة لثقافته العامة، مؤلفاته العديدة، فقد ألف في مواضيع نادرة ومتعددة.

فإلى جانب مؤلفاته في التفسير والحديث والأصول، نرى كتاباً في «تاريخ دمشق»، ورسالة في الجن، وكتيباً في الشاي والقهوة والدخان، ومقالة عن القلب، وسفراً في دلائل التوحيد، ومباحث في أحكام الشريعة في الجماعة المتماثلة بالواحد، وكتاباً في الآداب والأخلاق، إلى غير ذلك مما نراه وأياها في عنوانين كتابه وأسمائهما^(١).

كان التنظيم أساساً في حياة جمال الدين القاسمي، ولهذا استطاع أن يكون صخماً للإنتاج بالرغم من عمره القصير، فقد توفي عام ١٩١٤م، ولما يبلغ الخمسين.

عاش القاسمي، في فترة الاضطهاد والطغيان التي سبقت إعلان الدستور العثماني عام ١٩٠٨م. وكان يرى أن السياسة جزء من الدين، ولهذا شارك في جميع الحركات التي ترمي إلى تحرير العالم الإسلامي والعربي من الظلم والتعسف، وقد تعرض من جراء ذلك إلى كثير من صنوف التعذيب والحرمان. في زمن انتشار فيه الرياء والملق والخداع، وكثير التبغض والتحادس، وأضحى سبيلاً للانتقام من الخصم الطعن في دينه وسياسته.

وقد أخذ على عاتقه عدم المبالغة بالخصوص والصبر على آذاهم والسير على نهج الإسلام الصحيح، فأصبح اسمه علاماً ضخماً في العالم الإسلامي، وكتبه تدرس وأثاره تتبع، ولعل

(١) مجلة المجمع العلمي بدمشق، المجلد الخامس والثلاثون، الجزء الثاني نيسان ١٩١٠م. مقال ظافر القاسمي: جمال القاسمي – ثقافته العامة.

أوضح مثال على ذلك الكتاب الذي سماه «تاريخ الجهمية والمعتزلة» وأشار إليه الدكتور أحمد أمين على أنه أحد مصادر كتاب «فجر الإسلام»^(١). وقد كان للشيخ محمد جمال الدين القاسمي - عدا إحياطه العلمية - معارف لا يساويه فيها أحد من المجتمع الإسلامي عموماً والعربي الشامي خصوصاً، فقد صح فيه ذلك التعريف الذي عرف به الأمير شبيب إرسلان (العالم)»، فقال: «هو قبل كل شيء العالم بأحوال عصره ومصره»^(٢).

عمل محمد جمال الدين القاسمي مدرساً لغة العربية، والعلوم الشرعية، وكان قد عمل معيلاً لوالده بدرسه العام في جامع السنانية بدمشق حتى عام ١٨٨٧م، وانتدب من عام ١٨٩٣م إلى ١٨٩٦م لإنقاء دروس عامة خلال شهر رمضان المبارك في وادي العجم، والنبك، وبعلبك، وقام مقام أبيه في الدرسات العام بعد وفاته (١٩٠١م) وبقي يوم الناس في جامع السنانية إلى أن توفي ١٩١٤م.

كان داعية إصلاح ديني وفكري واجتماعي، وكان علواً على ذلك واحداً من حملة مشاعل النهضة في الشرق، يقف إلى جوار المصلحين محمد عبده وجمال الدين الأفغاني.. وعبد الرحمن الكوكبي.

سافر إلى مصر في أواخر حياته (١٣٢١هـ - ١٩٠٣م)، وهناك اجتمع بالشيخ محمد عبده، وكانت بينهما مطارحات فكرية فقهية فاجتمع له طائفة من الشباب التقوا حوله وأحبوه»^(٣).

وكان الشيخ محمد جمال الدين القاسمي يقوم برحلات للترويج عن النفس وفي سبيل دعوته الإصلاحية الدينية والاجتماعية والتعرف على أحوال البلاد والعباد «فكان رحلته إلى القدس الشريف أواخر شهر المحرم سنة ١٣٢١هـ، وكذلك زار المدينة المنورة سنة ١٣٢٨هـ، كما زار حمص وحماة في شهر ربيع الأول ١٣٢٥هـ - ١٩٠٧م، ففي حمص زار قبر الصحابي خالد بن الوليد، ثم انتقل يوم السبت ٢١ ربيع الأول سنة ١٣٢٥هـ / ٤ أيام ١٩٠٧م إلى حماة فما رأى إلا أهل الفضل وعلى رأسهم الشيخ سعيد النعسان، ويلقى

(١) الأدب العربي المعاصر في سوريا (١٨٥٠ - ١٩٥٠م)، تأليف: سامي الكيلاني، الطبعة الثالثة، دار المعارف بمصر ١٩٦٨م. ص(١٥٦).

(٢) شيخ الشام جمال الدين القاسمي، تأليف: م. حمود مهدي الإستانبولي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط(١)، ١٩٨٥م.

(٣) معجم الباحثين لشرياء العربية في القرنين التاسع عشر والعشرين، المجلد الخامس، إعداد هيئة المعجم، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م، الكويت، مصدر سابق.



على المؤيد فيبني عليه بقوله: «أنست بمنكراته ونباهته وكماله» ويمضي أوقاته بين العبادة ومطالعة تاريخ أبي الفداء وحواشي الفزويني^(١).
كما كان الشيخ محمد جمال الدين القاسمي يرسل الرسائل لرجال الفكر في الأقطار والأمساك، وفي العالم الإسلامي وخارجه وفي المدن الشامية. فمن الرسائل الواردة إليه:
— رسالة من الشيخ عبد الرزاق البيطار، ومن الأستاذ محمد عبده، ومن الأمير شكب أرسلان، ومن الشيخ طاهر الجزائري، ومن الشيخ محمد رشيد رضا، ومن العلامة أحمد تيمور، ومن أحمد الشنقيطي، ومن رفيق العظم، ومن الشيخ مصطفى الغلايبي، ومن الشيخ مصطفى نجار، ومن الشهيد عبد الحميد الزهراوي، ومن العلامة محمد كرد على، ومن الدكتور الشهيد صالح قنبار الحموي، ومن عالم روسي ومن عالم كويتي، ومن المستشرق «لويس ماسنيون»، ومن عبد الرحمن الكتاني، ومن محمد نصيف، ومن الرسائل الصادرة منه:
— رسالة إلى الإمام محمد عبده، وإلى أخيه فاسم، وإلى أبيه، وإلى محمد نصيف، وإلى عبد الرحمن الكتاني^(٢).

وللشيخ محمد جمال الدين القاسمي مؤلفات كثيرة بعضها طبع في حياته، وبعضها بعد مماته وبعضها لا زال ينتظر أن يرى النور وقد بلغت تصانيفه حوالي المئة مابين مطبوع ومحظوظ، طبع بعضها بالقاهرة وبيروت ودمشق، فهو عالم غزير الإنتاج ولاسيما أنه توفي وعمره أقل من خمسين عاماً.

ومن مصنفاته^(٣):

- ١ — قاموس الصناعات الشامية، بالاشتراك (حققه ابنه الأستاذ ظافر القاسمي) طبع في باريس ١٩٦٠ م، جزءان.
- ٢ — رسالة في إقامة الحجة على المصلي جماعة قبل الإمام، دمشق، مطبعة الصدافة ١٣٤٢ هـ.
- ٣ — موعدة المؤمنين من إحياء علوم الدين، مصر ١٣٢٣ هـ.
- ٤ — إصلاح المساجد من البدع والموالد، ط١ بالقاهرة سنة ١٣٤٢ هـ.
- ٥ — تعطير المشام في مآثر دمشق الشام.

(١) محمد جمال الدين القاسمي، وعصره، تأليف: ظافر القاسمي، الطبعة الأولى، دمشق ١٩٦٥ م.

(٢) جمال الدين القاسمي وعصره، مصدر سابق.

(٣) سمع المؤلفين السوربين في القرن العشرين، عبد القادر عياث، دار الفكر، دمشق ط(١)، ١٩٨٠ م. وتاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري، الجزء الأول، ١٣٦٠ هـ، محمد مطیع الحافظ ونزار أبانة، دار الفكر، دمشق ط(١)، ١٩٨٦ م.

- ٦ - قواعد التحديث في فنون مصطلح الحديث، دمشق ١٩٢٥م، وط(٢)، حققه وعلق عليه الشيخ محمد بهجة البيطار، مصر، دار إحياء الكتب المصري ١٣٨٠هـ - ١٩٦١م.
- ٧ - دلائل التوحيد، ط دمشق ١٣٢٦هـ.
- ٨ - تفسير القاسمي للقرآن، المسمى (محاسن التأويل)، قدم له بمقدمة تناولت قواعد لمعرفة أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، وتكلم في القراءات الشاذة، وفي قصص الأنبياء، مصر، دار إحياء الكتب العربية في ١٧ جزءاً، الجزء الأول في ٢١٥ صفحة، ١٩١٤م.
- ٩ - الفتوى في الإسلام، ... (خلاصتها وتاريخها وأدابها منذ أوائل الإسلام)، ط. دمشق ١٣٢٩هـ.
- ١٠ - تنبية الطالب إلى معرفة الفرض والواجب، ط. بمصر ١٣٢٦هـ.
- ١١ - إرشاد الخلق إلى العمل بخبر البرق، دمشق ١٣٢٩هـ. الطبعة الأولى في مطبعة المقتبس.
- ١٢ - المسح على الجوربين (ومعه كتاب الاستئناس لتصحيح أنكحة الناس، ط. دمشق، ١٣٣٢هـ).
- ١٣ - شرح لقطة العجلان للزرتشي، دمشق، مطبعة ابن زيدون، ١٢٥٣هـ - ١٩٢٤م.
- ١٤ - رسائل في الإصلاح.
- ١٥ - شرف الأسباط، ط. دمشق ١٣٣١هـ.
- ١٦ - الأجوية المرضية عما أورده كمال الدين بن الهمام على المستدلين بثبوت سنة المغرب القبلية، دمشق ١٣٢٦هـ. طبعت في مطبعة (روضة الشام).
- ١٧ - مذاهب الأعراب وفلسفه الإسلام في الجن، دمشق، ١٣٢٨هـ - ١٩١٠م، مطبعة المقتبس بدمشق.
- ١٨ - النفحة الرحمانية، شرح متن الميدانية في علم التجويد، دمشق، ١٣٢٣هـ. (وعليه ذيل في أدب التالي والتلاوة).
- ١٩ - مجموعة خطب، دمشق ط(١) ١٣٢٥هـ.
- ٢٠ - الطائر الميمون في حل لغز الكنز المدفون، بيروت ١٣١٦هـ.
- ٢١ - جوامع الآداب في أخلاق الأنجباء، مصر، ١٩٢٦هـ.
- ٢٢ - شذرة من السيرة المحمدية، مصر ١٣٢١هـ.
- ٢٣ - رسالة في الشاي والقهوة والدخان، ط. ١. مصر ١٣٢٠هـ.
- ٢٤ - الإسراء والمعراج، ط. بدمشق سنة ١٣٢١هـ.
- ٢٥ - الأنوار القدسية على متن الشمسية (في المنطق).



- ٢٦ - الأوراد المأثورة، ط. بيروت، ١٣٢٠ هـ.
- ٢٧ - بيت القصيد في ديوان الإمام الوالد السعيد.
- ٢٨ - تاريخ الجهمية والمعزلة، ط. بالفاهرية سنة ١٣٣١ هـ.
- ٢٩ - تنبية الطالب إلى معرفة الفرض والواجب، ط. بمصر ١٣٢٦ هـ.
- ٣٠ - جدول في مخارج الحروف وصفاتها.
- ٣١ - جوامع الآداب في أخلاق الأنجاب، ط. بمصر ١٩٢١ م.
- ٣٢ - حاشية على الروضة الندية.
- ٣٣ - حسن السبك في الرحلة لوعظ قضاء النبك.
- ٣٤ - حياة البخاري، ط. صيدا، ١٣٣٠ هـ.
- ٣٥ - درء الموهوم من دعوى جواز المرور بين يدي المأمور.
- ٣٦ - شرح مجموعة رسائل في الأصول.
- ٣٧ - شرح مجموعة ثلاثة رسائل في أصول التفسير وأصول الفقه.
- ٣٨ - شرح مختصر المستصنفي لابن رشيق.
- ٣٩ - شرف الأساطير، ط. دمشق ١٣٣٠ هـ.
- ٤٠ - الطائر الميمون في حل لغز الكنز المدفون. ط. دمشق ١٣٢٢ هـ.
- ٤١ - قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، ط. دمشق، ١٣٥٢ هـ.
- تلك نماذج من مصنفات الشيخ محمد جمال الدين القاسمي تمثل أقل من نصف ما أبدع،
في عمر قصير نسبياً فهل كان هذا الكم على حساب الجودة؟!

الواقع لم يسلم الرجل من النقد، بحجة أنه كان يلجاً في بعض مؤلفاته للجمع من الكتب، كما جاء في مقال الرئيس محمد كرد علي بمجلة الرسالة المصرية لصاحبها الأديب أحمد حسن الزيات، السنة الثالثة العدد (١٠٤) أول تموز (يوليو) ١٩٣٥، قالوا: «وكتاب قواعد التحديث» بأسلوبه في التأليف ينطبق عليه شرط الجمع فقط» ص (١٠٧٩)؛ ولكن الأستاذ سامي الكيلاني برر ذلك بقوله: «وبحين رأى أن البدع قد تفشت، وأن الخرافات قد استولت على عقول المسلمين، وأن الجمود كان يقضى على الحياة الفكرية، وأن الشريعة المطهرة لا تسمح بمثل هذه الحياة المتأخرة، عالج كثيراً من هذه المواضيع بطريقة خاصة، ألجمت السنة المنافسين والجامدين على السواء، فقد أدرك أن أقواله سوف لا يكون لها من القيمة ما لأقوال الأئمة القادمين، فكان يرتب الأفكار التي تجب معالجتها، وينقل عن أمثال الغزالى وابن تيمية وابن حزم وابن الجوزي وابن الق testim وابن الشافعى وأبي حنيفة وأحمد ومالك وأمثالهم الأقوال

الصحيحة التي تؤيد فكرته، ولهذا ظهر قسم من مؤلفاته وليس فيه إلا المقدمة وبعض الأقوال القليلة النادرة، ولم يكن ذلك عن عجز عن الكتابة....»^(١).
كذلك أشاد العلامة محمد بهجة البيطار بمؤلفات الشيخ محمد جمال الدين القاسمي حيث قال^(٢):

«.. إن مما يقضي بالعجب من أمر أستاذنا المؤلف رحمة الله تعالى – هو كونه خلّف زهاء مئة مصنف أو أكثر ولم يبلغ الخمسين من عمره، وندر جداً أن نرى كتاباً في خزانته الواسعة مخطوطاً أو مطبوعاً خالياً من التعليقات الكبيرة، والتصحيح على الأصول الخطية الصحيحة، ولو طال به عمره لرأينا في آثاره النافعة أكثر مما رأينا، ومن نفاسة تأليفه فوق ما شاهدناه، فإن الأستاذ كان في تجدد مستمر، استمد من علوم العصر وحقائقه، وانكشف له به عن كثير من أسرار الشريعة وغموضها».

إذا أضفنا لذلك تنوع ثقافته واطلاعه على الدراسات القانونية الحديثة، التي ألفت في مطلع القرن العشرين، وأخرجتها المطباع المصرية، «فتوى في مكتبه «مقابلات»» وهو أحد الكتب الذي قارن الشريعة الإسلامية بشرائع اليهود، والقوانين الفرنسية الحديثة، ويستطرد نجله الأستاذ ظافر القاسمي فيقول: «وتعجب لهذا الشيخ الذي عرف قبل أكثر من نصف قرن ماهي الاشتراكية وما مدلولها وما معناها»^(٣).
وبقى مع الأستاذ ظافر القاسمي ليتنا على مكتشفات والده التي كانت مجهلة في زمانه فيقول:

«ولو قرأت كتابه (دلائل التوحيد) لرأيت فيه حصيلة حسنة من علوم الفلك والجغرافيا والحيوان والنبات والجيولوجيا، ثم يولف كتابه «إرشاد الخلق إلى العمل بخبر البرق» فيجعل خاتمة (في طرف تاريخية ولطائف أدبية)، يبحث فيها عن (التغرايف) ومعناه، واشتقاقه من اللغة اليونانية، وأول من استعمل الكهرباء في المخابرات عن بعد، وكذلك (الاتلفون) ثم يحيى المطالع إلى «دائرة المعارف والمعاجم»، ولا يغيب عن ذهنه أن يشير في بضعة أسطر إلى (التغرايف اللاسلكي) الذي كان حديث العهد بالظهور، يوم وضع هذا الكتاب، حيث لم يمض على تجاربه الأولى أكثر من ثلاثة سنوات»، ويعتقد في كتابه «تعطير المشام في مأثر الشام» فصلاً عن «الزراعة في الشام والتراث لإصلاحها»، فتراه يشير إلى السمات الکیماویة

(١) الأدب العربي المعاصر في سوريا (١٨٥٠ - ١٩٥٠)، مصدر سابق، ص (١٥٥).

(٢) مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، المجلد (٣٣)، الجزء الرابع، ١٧ ربیع الأول، ١٣٧٨ هـ / ١ شرین الاول ١٩٥٧ م، ص (٦٥٧).

(٣) مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، المجلد (٣٥)، الجزء الثاني، ١ نیسان ١٩٦٠ م، مصدر سابق.



ولنوعها: الفسفورية، والبوتاسية... وإلى ضرورة استعمال الآلات الميكانيكية في الحرش والمحصاد، وإلى الآفات والأمراض والحشرات الزراعية وطرق مكافحتها^(١).
 ذلك غيض من فيض مما جاء في كتب الشيخ محمد جمال الدين القاسمي من تباشير ودلائل على ما وصلنا من علوم، وفروع ومخترعات ننعم بها الآن. وإن دل ذلك على شيء فإنه يدل على أن الشيخ محمد جمال الدين القاسمي عالم مجدد ونهضوي، عبقري سبق عصره؛ وكان يرهق جسده وعقله بالطالعة المفيدة والشهر الطويل، مما دعا بعض المقربين منه يشفقون على صحته، فقال^(٢): «يقول لي صديقنا محمد كرد علي إن الرحلة ضرورية لما يرى من إكبابي على ما أنا عليه، ولا تحوال لي ولا رياضة في البلدة لذلك يقول لي إن لم ترتفض في مثل هذه الأوقات وتسترح وإلا فأخاف على صحتك. ولكن ماذا أصنع ولا أرى - والله - الصحة والنشاط إلا فيما أنا عليه، وإذا تركت القلم والكتاب فأراني كالسمك إذا فارق الماء».

أما درة الشيخ محمد جمال الدين القاسمي، وقمة إبداعه فهو كتابه «محاسن التأويل»، ويقع في سبعة عشر مجلداً، وقد تم طبعه في القاهرة (١٢٣٨ - ١٣٣٢ هـ)، مطبعة البابي الحلبي وشراكاه وقد تولى العلامة محمد بهجة البيطار تدقيقه. وقد وقف على طبعه وتصححه ورقمته وخرج آياته وأحاديثه وعلق عليه خادم الكتاب والسنة العلامة محمد فؤاد عبد الباقي. يقول الدكتور محمد بكر إسماعيل واصفاً هذا الكتاب: «جامع لأدوات المعانوي والبيان، حاصل بمسائل الفقه والأصول والتوحيد والحديث، مشتمل على كثير من اللطائف اللغوية، والعقلية، والأدبية والكونية، متميز عن غيره بحسن الترتيب، وحلوة التعبير، ودقة التصوير، وسهولة الأسلوب مع جزائه، وخلوه من الصنعة والتكلف، باستثناء المقدمة، فإنه رصّعها بأنواع البديع، وزخرفها بالوان البيان، أسوة بعلماء عصره، فجاء تفسيره خالياً من الغرابة والتعقيد والخشوع والتطويل»^(٣).

وفي كتاب (تعطير المشام في مأثر دمشق الشام) ترجم الكثير من أسانذه وما تلقاه عنهم دراسة ورواية مثل: الشيخ محمود حمزة، والشيخ حسن جبينه الدسوقي، والشيخ أحمد الحلواني، والشيخ أحمد الشطي، والشيخ محمد الخاني، والسيد مرتضى بن السيد محمد السعيد الجزائرى، والشيخ بكري العطار وغيرهم...

(١) المصدر السابق، ص (٢٤٨ - ٢٤٩).

(٢) شيخ الشام محمد جمال الدين القاسمي ، مصدر سابق، ص (٢٢).

(٣) انظر كتاب: «القاسمي منهجه» في التفسير» (ص ١٩)، نقلًا عن «أعلام ومبدعون»، تأليف: عبد الفتى العطري، دار الشانز، دمشق، الطبعة الأولى، (١٤٥٠ هـ - ١٩٩٩ م) ص ٩٦.

كما تتمذ عليه كثيرون، كانوا فيما بعد أركان العلم والعمل بدمشق وغيرها، منهم: الشيخ محمد جميل الشطي، والشيخ محمد بهجة البيطار، والعلامة عز الدين علم الدين التتوخي، والشيخ حامد النقى، وتوفيق البزر، وجودة الماردينى، وأحمد قشلان، ومحمود العطار، وشاعر بيروت حسين الجارودى^(١).

ذلك إضاءات على سيرة العالم الجليل الشيخ محمد جمال الدين القاسمي الذي جمع بين جنبيه العلم والمعرفة والتجديد والإصلاح والأخلاق الحميدة، وحمل هموم أمته العربية والإسلامية، فكان كالشمسة تذوب لتثير دروب الآخرين.

وقد عبر عن ذلك الشاعر خير الدين الزركلي خير تعبير إذ نعاه بقوله:

يا أيها الموت هلا كنت ممهله
حياناً لعل به تستأصل الريب
نعميت للموت ذخراً كان مدحراً
لو كنت تعلم من أردت نمت على
الآن ي يكن سيداً طابت خلائقه
الآن يكن كعبة الفُصَاد منزله
ما عابه فقط إلا شيمة غرسـتـ

المراجع والمصادر

- ١ - الأدب المعاصر في سوريا (١٨٥٠ - ١٩٥٠)، تأليف سامي الكيلاني، الطبعة الثالثة، دار المعارف بصرى، ١٩٦٨ م.
- ٢ - أعلام ومبدعون، تأليف عبد الغنى العطري، دار البشائر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى ١٩٩٩ م.
- ٣ - تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري، الجزء الأول (١٣٠١ - ١٣٦٠ هـ)، تأليف: محمد مطبع الحافظ، نزار أباظة، قائم له الدكتور شكري فيصل، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى ١٩٨٦ م.
- ٤ - جمال الدين القاسمي، الدكتور نزار أباظة، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى ١٩٩٧ م.
- ٥ - جمال الدين القاسمي وعصره، تأليف: الأستاذ ظافر القاسمي، الطبعة الأولى، دمشق ١٩٦٥ م.

(١) تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري، الجزء الأول، مصدر سابق، ص (٢٠٣).

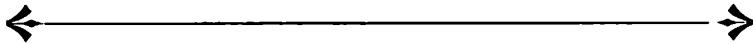


- ٦ - الرسالة - مجلة أسبوعية للأداب والعلوم والفنون - رئيس التحرير أحمد حسن الزيات - القاهرة - العدد (١٠٤) - أول تموز (يوليو) - ١٩٣٥ . ص ١٠٧٩.
- ٧ - فجر الإسلام، تأليف: أحمد أمين، الطبعة السابعة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٥ م.
- ٨ - قاموس الصناعات الشامية، تأليف محمد سعيد القاسمي، خليل العظم، حققه وقدم له: ظافر القاسمي، دار طلاس، دمشق، الطبعة الأولى ١٩٨٨ م.
- ٩ - شيخ الشام الشيخ محمد جمال الدين القاسمي، تأليف: محمود مهدي الإستانبولي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٥ م.
- ١٠ - مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، المجلد (٣٢)، الجزء الرابع، تشرين الأول ١٩٥٧ م، مقال الشيخ بهجة البيطار، ص (٦٥٧ - ٦٦٠).
- ١١ - مجلة المجمع العربي بدمشق، المجلد (٣٥)، الجزء الثاني، نيسان ١٩٩٠، مقال الأستاذ ظافر القاسمي ص (٢٤٥ - ٢٥٢).
- ١٢ - معجم المؤلفين السوريين في القرن العشرين، تأليف: عبد القادر عيّاش، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى ١٩٨٥ م.
- ١٣ - معجم البابطين لشعراء العربية في القرنين التاسع عشر والعشرين، المجلد الخامس، إعداد هيئة المعجم مؤسسة البابطين لإبداع الشعري، الكويت، الطبعة الأولى ٢٠٠٨ م.



**مكتبات العلماء
جمال الدين القاسمي
(١٨٦٦ - ١٩١٤)**

محمد عيد الخربوطي



(واحد من أهم رجال النهضة والإصلاح في بلاد الشام)

ثلاثة عصر القاسمي

بدأت في عصر القاسمي بدمشق وما حولها نهضة علمية ثقافية على المستوى العام، تعد نقلة نوعية بالنظر لما مضى من أيام، وقد تجلى ذلك بتأسيس المدارس الحكومية وظهور المطبع وإنشاء دور الكتب، وقد كان للشيخ طاهر الجزائري (١٨٥٢ - ١٩٢٠) أحد رجالات الإصلاح المتوربين أثره العظيم في دفع الحركة الثقافية بدمشق وغيرها، ودرست هذه المدارس العلوم باللغة العربية.

وقد أكد مؤرخو عصر النهضة الحديثة في مصر والشام، أن تاريخ النهضة ارتبط بحياة ثلاثة من علماء الرجال هم (جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وطاهر الجزائري)، فإن البلاد العربية والإسلامية تدين لهم، لأنهم سبب إيقاد أول شعلة أبقطت العرب والمسلمين من



سباتهم، ودفعتهم لمقاومة الاحتلال الأجنبي، وبثت فيهم شعور القومية العربية، وعلمتهم المطالبة بحقوقهم وحرياتهم والقتال من أجل استعادتها إذا ما سُلبت منهم، إلى جانب دعوة عامة اقترنت بأسماء أولئك الرجال لما يسمى بالإصلاح الديني، يعود معه الدين إلى صفاته القديمة، وإلى تعاليمه القوية التي تكفل للعرب ولكل الأمة العزة والقوة والمركز الحضاري، بعد أن فقدوا كل ذلك بالخلف والجهل والتمسك بعصور من الدين لا تغنى عنه... في هذا العصر كان جمال الدين القاسمي الذي لا يقل شأنه عن شأن هؤلاء الثلاثة، بل لعله قد يكون أسبقهم، ومُؤلفاته وأعماله تشهد على ذلك، وقد قال عنه محمد رياض المالح... إنه أحد أعلام العلماء في بلاد الشام، ومن رجال النهضة العربية الحديثة في نهاية القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر الهجريين، تميز بالفكر العميق النير المتحرر، والتأليف الواسع الهدف. قال في قوله الله تعالى: «أَعْدَوْا لَهُم مَا أَسْتَطَعْنَا مِنْ قُوَّةٍ»: وكيف لا يطمع العدو بملكنا وببلادنا، وليس فيها معامل للأسلحة وذخائر الحرب، بل كلها مما يشترى من بلاد العدو؟ أما آن لنا أن ننتبه من غفلتنا، وننسى معامل لصنع المدافع والبنادق والذخائر العربية؟....

جمال الدين القاسمي (١٨٦٦ - ١٩١٤)

هاجر أجداده من بغداد وحلوا في ضواحي دمشق منذ أكثر من (٣٠٠) سنة، ثم أقام بعضهم بمدينة دمشق، وعرف منهم الأسرة القاسمية وأسرة آل الخطيب، وعمل جده فاسم (١٨٠٨ - ١٨٦٧) في مهنة الحلاقة وطلب العلم وصار من كبار علماء دمشق، وترك عدة مؤلفات، كما أن أولاده كلهم كانوا من العلماء، فوالد جمال الدين محمد سعيد ترك التجارة وصار ي العمل بنسخ الكتب وتقلد عدة وظائف دينية، وتعلم ابنه جمال الدين عليه وعلى كثير من علماء الشام، ولد جمال الدين بدمشق ١٨٦٦، ونشأ بها في رعاية أبيه الأديب العالم، تعلم العلوم العربية والدينية والجغرافية والهندسة والفلك، ثم صرف عمره في التدريس والتعليم والتأليف، فكان دائم الحركة لا ينالي بصحبة جسمه في سبيل الحصول على العلم والشهر من أجله، فأشتفق عليه بعض معارفه ونصحوه بالسياحة للترويح عن النفس، فاستغرب من تلك النصيحة لما فيها من إهدار للوقت.

ولع القاسمي بالكتب

لم يقتصر القاسمي بما قرأه على علماء عصره من الكتب، إنما كان يكتب على ما يصل إليه من مصنفات يطلع عليها إطلاعاً واعياً، يقرأ ما يقرأ فيقف هنا وهناك يسجل الفوائد واللاحظات في دفتر أعد له، ليعود إليها كل حين، وعندما مرض في الخامسة عشرة من



عمره ولزم الفراش ثلاثة أشهر، صار يتسلى بمطالعة الكتب، وجمع وهو على تلك الحالة من فوائده وملحوظاته مصنفاً كبيراً غريباً مملوءاً باللطفان والتوادر والآيات الرائقية، سماه السفيينة. وكان يستفيد من الشيخ طاهر الجزائري الذي يمدح بنوادر الكتب وغرائب المخطوطات، وزاد غرامه بالكتب فأخذ يقتني ما يستطيع اقتناه من إنتاج المطبعة العربية لعصره في استانبول ومصر والمغرب والهند والشام، كما كان مواطباً على قراءة المجالس العلمية والتاريخية والأدبية كالمقبس والمقطف والهلال، والمجلات التي تصدرها الجمعيات الدينية المسيحية كمجلة المشرق.

ومن حرصه على حصوله على الكتب المفيدة، أنه عندما زار مصر عام ١٩٠٣ اشتري كتاباً نفيسة كثيرة من سوق الوراقين بالقاهرة، وقد أثبت ذلك في مذكراته.

في عام ١٩١٠ زار المدينة المنورة فزار خزائن الكتب ووقع فيها على نفائس المخطوطات فنسخ منها شرح منظومة ابن البابي البغدادي الكاتب، وهي رسالة في الكتابة، ونسخ مقسمتي المحلي لابن حزم في مسائل أصول الدين وأصول الفقه.. وغير ذلك. ومن عادته أنه جعل لكل كتاب فهرساً خاصاً، يثنّيه على غالاته للمواضيع التي يحتاج للرجوع إليها، ولم يكن يضن بكتاب على مستعير، فإن أعد إليه نظر فيه، فإن لم يجد على صفحاته أثراً لمطالعة المستعير لامة قائل: (يبدو أنك مسست الكتاب مساً رفياً).

وقد ذكر في كتاب الآداب... أنه إذا استعار شخص كتاباً بالي الجلد أو غير مجلد، وجب عليه المسارعة إلى تجليده قبل إعادةه لصاحبته.

لقد كانت الكتب في حياة القاسمي شيئاً أساسياً كالماء والهواء، فهو القائل: (إذا تركت القلم أو الكتاب فأراني كالسمك إذا فارق الماء).

غيره على تراث الأمة

عرف القاسمي بمحبته للكتاب وخوفه عليه منذ كان صغيراً، ولم يقتصر هذا على مكتبه فحسب، بل على كتب دمشق كلها، فقد سأله يوماً أن أهدى بعض الدمشقيين كتاباً مخطوطاً لأحد علماء المغرب، فلماه على فعلته، وتمني لو أن المهندى إليه استنسخ ذلك استتساخاً وبقي الأصل في دمشق لثلاً يزداد الوطن فقراً من الكتب، ولا أدرى ماذا يفعل لو علم أن أبناء دمشق ساهموا في إخراج عشرات الآلاف من المخطوطات إلى خارجها!! وإنني لأسأل نفسي ماذا يكون رد فعله إذا علم أن بعض الباحثين حاول سرقة بعض من مؤلفاته المخطوطة التي ما زالت في دمشق!!



كان القاسمي يرى أن الكتب ملك الأمة ينفع بما فيها أبناؤها، ولهذا كان يقول: (لا يحق لمن يملك مكتبة ليس للورثة اضطرار إلى ثعنها أن يبيعها خشية تفرقها وضياع الفائدة منها، بل ينبغي وقفها على المطالعين).

مكتبة القاسمي

إن أبرز آثار القاسمي التي تركها مكتبه الحافلة بنوادر الكتب المخطوططة والمطبوعة والمجلات مما كان يتخير في طه وترحاله، ومؤلفاته التي أربت عن مئة مؤلف ما بين رسالة وكتاب مطول.

كان القاسمي يعتز بالكتب شأن العلماء، بل تقوّى في اعتزازه بها على كثير منهم، وأدرك قيمتها ومكانتها في البيت والمدرسة وسائر الأمكنة، وعرف أثرها في بناء عقول الأفراد، وكان دائماً يدعو طلابه لاقتناء الكتب المفيدة، كما كان يهتم بالصحف والمجلات، فهو القائل: (أسباب إلرقى انتشار المطابع والجرائد والمدارس إذا وجهت توجيهها صحيحاً)، وحذر أن يتولى الجرائد غير العلماء المصلحين (لأنهم هم أرباب التأثير، وهم الذين يستطيعون رفع الوطن وانحطاطه).

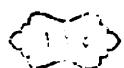
بداية تأسيس مكتبة القاسمي

بدأ بتأسيس مكتبه جده الشيخ قاسم، ووسعها أبوه بعده، ثم عكف هو على تزويدها من بعدهما حتى بلغت يوم وفاته أكثر من ألفي مجلد مخطوط نفيس ومطبوع نادر، فهي من ذخائر الأسفار ونوادر المطبوعات التي خصها بالعناية والحفظ، فأفرد لها حجرة في بيته.

وقد دخلت هذه المكتبة فوجاتها كما كتب عنها من رآها أنها تتميز عن غيرها من خزانات كتب العلماء في عصره ستواعها الواسع، فإلى جانب كتب القسیر والحديث والفقہ واللغة والأدب والتاريخ والأول. نجد فيها كتب الفلسفة القدیمة والحدیثة التي كان يفیء إليها كثيراً، كما عني بكتب الاجتماع والرياضيات والفالک والقانون وكتب الفرق والديانات، وبالإجمال كان يقتني معظم ما كان يطبع في عصره في مطابع الشام ومصر والهند وغيرهم.

مآل مكتبة القاسمي

يقول فيليب دي طرازي عن مكتبة القاسمي بعد ما زارها... اشتغلت هذه الخزانة المخطوطات الطريفة لأن القاسمي لم يكن يقتني المخطوط إلا لميزة خاصة به أو لنادرته لم ترد في غيره من نسخ ذلك الكتاب، وتفرد بحرصه على أن يكون موضوع كل مخطوط مشتملاً على قيمة علمية أو طرفة فنية.



هذه الكتب التي عرف عنه مدى حبه لها وجمع منها الكثير، ماذا حلّ بها؟ خشي القاسمي عليها التشتت والضياع، أو أن تصل إليها أيدي المختلسين فيبينونها كما باعوا الكثير من مكتبات دمشق الخاصة وال العامة، حتى مكتبات الوقف على المدارس والمساجد لم ينورعوا عنها، لذلك سجل على معظمها وقفاً لها بعبارة تكون متماثلة، فمثلاً كتب على كتاب تاج العروس للزبيدي (وقف هذا الجزء والتسعة بعده الفقير محمد جمال الدين القاسمي على أولاده وأولادهم، ثم على أقربائه من بعدهم، ثم على طلبة العلم، في ٢٠ شعبان سنة ١٣١٩هـ). ولم يكف بذلك.. فقد أعلن في الصحف أنه أوقف مكتبه لكل مطالعه، وقد خصص لها حفيده بهوأ كبيراً في حي المهاجرين محله الشطا، له باب خاص ليدخل إليه مباشرة من أراد المطالعة، وجعل لها فهرساً يخدم المطالعين.

وقد زارت هذه المكتبة التي ما زالت قائمة بمطبوعتها ومخطوطاتها وبمؤلفات القاسمي، وقد أخبرني حفيده أن كثيراً من الباحثين العرب والمستشرقين يأتون لدراسة مؤلفات القاسمي فيها، وكل ذلك تحت إشرافه، فهو حذر من مهربى المخطوطات إلى خارج البلاد، كما أعلمني أن البعض حاول التحايل عليه ليسرق من مخطوطاته، ولكنه تنبه إلى ذلك فطردهم.

مؤلفات القاسمي

ترك القاسمي عدداً كبيراً من المؤلفات تتل على تمكّنه في العلم وسعه إطلاعه وهمته العالية، وقد بدأ في التأليف منذ كان في السادسة عشرة من عمره عندما ألف رسالة (*السفينة*، لكنه بعد أن تطور منهجه الفكري لم يرض عن بعض مؤلفاته، لذلك ذكر في مذكراته اليومية (... كل مؤلف لي قبل سنة ١٣٢٠هـ فلي فيه وفقه).

يذكر محمد رياض الملاح في دراسته للقاسمي.. أن مؤلفاته التي ما زالت مخطوطة ومحفوظة في مكتبة الأسرة (٦٨) مؤلفاً، أما المطبوع فبلغت (٣٥) مؤلفاً، وذكر د. نزار أباظة في مؤلفه عن القاسمي.. أن ابنه د. ظافر القاسمي أحصى مؤلفاته بلغت (٨٧) كتاباً، وذكر أن عشرة منها ضاعت أثناء نقلها، فقد انتقلت من مكانها ثلاث مرات، أما عاصم البيطار فقد أوصل عدد مؤلفاته إلى (١١٠) مؤلفاً، هذا غير شعره الذي قاله في مناسبات عديدة.

ومن مؤلفاته العديدة:

- سطير المشام في مآثر دمشق الشام، في أربع مجلدات.
- لذلت على أوائل سنن أبي داود، كتاب صغير.



- رسالة في علم الأصول، في نحو مئة صفحة.
- سؤال مستشرق وجواب حكيم.
- شمس الجمال على منتخب كنز العمل، ٢١٤ صفحة.
- محاورة في الفتوغراف، مراسلات بينه وبينه محمد أبو طالب الحسني الجزائري عام ١٣٢٢هـ.
- محسن التأويل وهو تفسيره للقرآن، طبع في (١٧) جزء.
- موعظة المؤمنين — مختصر كتاب إحياء علوم الدين للفزالي، طبع في مجلد كبير.
- قاموس الصناعات الشامية، طبع بمجلد كبير.

محلوبة القاسمي

كباقي أصحاب الفكر التوبيري تعرض القاسمي للمضائقات والتحرشات السياسية، فألقيت عليه تهمة الاجتهاد من قبل المتشنجين دينياً والمتاجرين بالمحافظة على القديم، فحل به مثل ما حل بابن حزم وابن رشد وأمثالهما العقلاة الناضجين، وكان جواسيس عبد الحميد يراقبون كل الأحرار والمتورين المطالبين بحقوقهم، فإذا ما نزل أحدهم عند القاسمي أخذ بجريتهم، ففي عام ١٩٠٤ زار أحمد الحسيني دمشق فسارع القاسمي إلى زيارته، فرفعت القوارير لمحاسبته، وبدأ الجواسيس يحصلون عليه أنفاسه وحركاته وكلامه، حتى اتهم في عام ١٩٠٦ مع الشيخ عبد الرزاق البيطار بالوهابية، فقر القاسمي إلى بيروت، لكن من أين له الفرار في عصر عبد الحميد؟ حيث أعادوا محاسبته بسبب كتابه (مجموعة الأصول) وأهاجوا عليه القاضي والوالى وكل مدعى العلم الجامدين الحاذفين على أصحاب العقول النيرة، وفي عام ١٩٠٨ بدأ بطبعه كتابه الجديد (دلائل التوحيد) دون إذن مراقبة المطبوعات (المكتوبجي) وهذه جريمة تهدد كرسي الخلافة، فجاعت الشرطة إلى مسجده الذي يدرس فيه وفتواه كتابه؟ ثم اصطحبوه إلى داره وصادروا ثلاثة أكياس من كتبه المخطوط والمطبوعة، منها مسودات كتابه دلائل التوحيد، ومنع من متابعة طبعه.

لكن الأمر لم يقف عند المنع، بعضاً الحشووية من عملاء عبد الحميد عندما علموا بنية الحكومة في إرجاع الكتب إليه، استأنفوا الكراة، وقدموا معروضاً بأن الهيئة التي حاكمته ليست فيها عالم والأوراق كلها اجتهاد (فالاجتهاد جريمة عند علماء العهد العثماني) وهم لا يعلمون مطاويها، فصدر الأمر بإحالتها إلى المحكمة الشرعية، وتآلفت لها هيئة من القاضي وأمين الفتوى وعضو من المعارف وأخر من قلم الإدارة، لكن القاضي برأه وأعيدت إليه كتبه، ولو حق القاسمي عندما زار محمد رشيد رضا دمشق واستقبله، لأن رضا يسبب

خطورة على الدولة العثمانية، وكل ذلك حصل في ظل الدستور الذي ظن الناس أنهם سيكونون في زمنه أحسن حالاً بما سيقدمه ويوفره من حرفيات... وهكذا بقي القاسمي من عام ١٨٩٥ حتى عام ١٩٠٨ مضطهداً محارباً وملحقاً في فكره وكتبه ودروسه...

وفاته

لم يعمر القاسمي طويلاً، ولم يصل إلى الخمسين من عمره، ففي مساء يوم السبت ٢٧ جمادى الأولى ١٣٣٢هـ / ١٨ نيسان ١٩١٤م أدركته فتنية الموت، ودفن بمقدمة باب الصغير، ونعاه أهل العلم في دمشق وبيروت ومصر والعراق، وتحدثوا في مأثره، وبكاه عدد من الأدباء في شعرهم ونشرهم، ومن رثاه من الشعراء خير الدين الزركلي وصلاح الدين القاسمي وجميل الشطي وتوفيق البزرة وبهجة البيطار وعبد الرحمن القصار وجرجي حداد، بقصائد بلغة عدلت صفاته وذكرت فيها مناقبه.

- ١— أعيان دمشق، محمد جميل الشطي، ط١، دار البشائر، دمشق، ١٩٩٤.
- ٢— الأعلام، خير الدين الزركلي، ط٥، دار العلم للملاتين، بيروت، ١٩٨٠.
- ٣— جمال الدين القاسمي (حياته وأثاره)، محمد رياض الملاح، مجلة آفاق الثقافة والترااث، مركز جمعة الماجد، الإمارات العربية، دبي، السنة الأولى، العدد الثاني، أيلول ١٩٩٣، صفحة {٨٢-١٠٦}.
- ٤— جمال الدين القاسمي وعصره، د. ظافر القاسمي، نسخة مصورة عن طبعة أطلس الأولى، دمشق، ١٣٥٨هـ.
- ٥— جمال الدين القاسمي، د. نزار أباظة، ط١، دار القلم، دمشق، ١٩٩٧.
- ٦— خطط الشام، محمد كرد علي، صورة عن طبعة بيروت الثانية، ١٣٨٩هـ.
- ٧— خزان الكتب العربية في الخاقدين، فيليب دي طرازي، ط١، دار الكتب الأهلية، بيروت، ١٩٤٠.
- ٨— زيارة لمكتبة الشيخ جمال الدين القاسمي بدمشق، وحوار مع الشيخ أحمد القاسمي أمين المكتبة اليوم.
- ٩— النور والنار في مكتب عنبر، مطبع المرابط، ط١، دار الفكر، دمشق، ١٩٩١.



**بِلُوْثُ الْعَدْد
وَدَرِاسَاتٍ**

خبر الخاصة والعلمة عند الإمام الشافعى^(*)

دراسة مقارنة مع مناجع المتكلمين والأصوليين والمحدثين»

د. حسن الخطاف^(**)

تمهيد

بسم الله الرحمن الرحيم، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد، فقد اعنى الشافعى بالخبر ومرجع هذا الاهتمام أن الخبر لا يستغني عنه، فهو مصدر من مصادر المعرفة كما أنه المصدر الوحيد في قضايا التشريع، فعبادة الله سبحانه وتعالى متوقفة على الخبر وصحته، والخبر نوعان: كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، فإذا ما جاء الخبر في كتاب الله أو صح عن رسول الله ﷺ، فيجب قوله والإذعان له.

ولما كان كتاب الله تعالى قطعى الثبوت لا يماري فيه أحد، من هنا سبقت حديثنا عن الخبر على كلام رسول الله ﷺ، فما هو الخبر؟

الخبر في اللغة ما يصح أن يدخله الصدق أو الكذب، فكل ما يقال لقائله إنه صادق أو كاذب فهو داخل في مفهوم الخبر^(١) وهذا هو ما يقابل الإنساء، فالأمر والنهي والاستئهام والنداء لا تدخل في مفهوم الأخبار، لأنه لا يصح أن يقال لقائلها إنه صادق أو كاذب.

(*) لم يترى بالإمام الشافعى لأنّه غنى عن التعريف.

(**) باحث من الجزائر.

(١) كتب الكليات، لأبي البقاء الكنوى، ص. ٦٥١، الكفاية في علم الرواية، ص. ١٦، المعتمد، لأبي الحسين تصري، ٧٤/٢، تمهيد الأول، ص. ٤٣٢.



لكن كيف ينطبق هذا التعريف على الأخبار التي لا يصح الكذب فيها البتة كالقرآن الكريم؟ يجيب القاضي عبد الجبار عن هذا السؤال، بأنَّ التعريف لا يقصد به أن يتعاقب كل من الصدق والكذب على ذات الخبر، وإنما يكتفي أن يقبل الخبر أحد الاحتمالين^(١)، وقد يحاب عن هذا أيضاً بأن المقصود من قولهم عن الخبر «ما يصح فيه الصدق والكذب» هو جنس الخبر، لا كل خبر يعنيه^(٢).

ويقهم من هذا أن الخبر الذي يحتمل الصدق أو الكذب هو الخبر كمصدر للمعرفة وذلك كالإخبار عن قドوم فلان أو وجود البلدة الفلانية... فهو أعم من القرآن والسنة، وبهذا مقصور على الخبر بمعنى وروده في القرآن والسنة. فما هي تفسيمات الخبر بهذا المعنى؟.

الخبر وتقسيماته:

يقول ابن جماعة: «الخبر ينقسم إلى متواتر، وأحادي، فالمتواتر: هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه لاستحالة توافقهم على الكذب كالمخبرين عن وجود مكة وغزوة... والمتواتر في أحاديث النبي ﷺ المدونة في الكتب قليل جداً كحديث من كذب علىي متعمداً... ولذلك لا يستعمله المحدثون في عبارتهم إلا نادراً، وأما أخبار الأحادي: فخبر الواحد كل ما لم ينته إلى التواتر، وقيل هو ما يفيد الظن... وأكثر الأحاديث المدونة والمسموعة من هذا القسم والتعدد بها جائز عند جمهور علماء المسلمين والعمل بها واجب عند أكثرهم»^(٣).

وهذا التقسيم الثاني موجود عند المتكلمين والأصوليين^(٤) فعلى سبيل المثال يقول الفرهارى: «وأما خبر الواحد... فإنما لم يفد العلم، لعروض شبهة... وهي أن الأحادي يجوز عليهم الغلة والشهو والكذب». (١)

(١) المعنون ٣٢٠/٥

(٢) انظر: البرهان، للجويني: ٣٦٧/١.

(٣) المنهل الروى، لابن جماعة: ص. ٢٢.

(٤) انظر: اللمع في أصول الفقه، للشيرازي، ص. ٣٨، وانظر: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب: ٢/٩٦، التقرير والتحبير: ٢/٣٠٧، تحكيم المقول في تصحيح الأصول، للحاكم الجشعي الزيدى، ص. ٢٢٥، وانظر التوحيد، للماتريدي، ص. ١٦٦-١٥. وفي هذا السياق يقول أستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: «فالخير يرقى إلى أولى درجات الصحة عندما يثبت لدى التحري والبحث أن سلسلة المند متعلقة من صاحب هذا الخبر... فإذا كانت السلسلة التي توفرت فيها مقومات الصحة مكونة من أحد الروايات... فهو لا يعدو أن يكون خيراً ظننا في حكم العقل... أما إذا اغدت كل حلقة من الحالات من الكلمة، جموعاً ضمنن العقل إلى أنها لا تتواءماً على الكذب فإن الخبر المروي يكتسب عندئذ صفة اليقين وهو ما يسمى بالخير المتواتر... [أو هذا] هو وحدة الذي يعتد به في بناء المقدمة والمدركات اليقينية بمعنى أن الإنسان لا يجر على الاعتقاد بشيء خيري [إلا] إنما على برهان التواتر» كبرى القيينيات الكونية، ص. ٣٥-٣٦. وانظر: المقدمة الإسلامية وأسسها عبد الرحمن حسن جبنكة، ص. ٣٧.

كيف قسم الشافعى للأخبار؟

يقول الشافعى في الرسالة: «باب العلم قال الشافعى: فقال لي قائل ما العلم؟ وما يجب على الناس في العلم؟ فقلت له العلم علمنا: علم عامة لا يسع بالغا غير مغلوب على عقله جهله، قال: ومثل ماذا؟ قلت مثل الصلوات الخمس، وأن الله على الناس صوم شهر رمضان، وحج البيت إذا استطاعوه، وزكوة في أموالهم وأنه حرم عليهم الزنا، والقتل والسرقة، والخمر وما كاين في معنى هذا مما كف العباد أن يعلمه، ويعملوه ويعطوه، من أنفسهم وأموالهم وأن يكروا عنه: ما حرم عليه منه».

وهذا الصنف كله من العلم موجود نصاً في كتاب الله وموجود عاماً عند أهل الإسلام ينفله عوامهم عن مضى من عوامهم، يحكونه عن رسول الله ﷺ ولا يتنازعون في حكايته ولا وجوده عليهم، وهذا العلم العام الذي لا يمكن فيه الغلط من الخبر، ولا التأويل، ولا يجوز فيه التنازع.

قال فما الوجه الثاني؟ قلت له ما ينوب العباد من فروع الفرائض، وما يخص به من الأحكام، وغيرها مما ليس فيه نص كتاب، ولا في أكثره نص سنة، وإن كانت في شيء منه سنة، فإنما هي من أخبار الخاصة لا أخبار العامة، وما كان منه يحتدل التأويل ويُستدرَك قياساً، قال: فيُقْدِرُوا هذا أن يكون واجباً وجوب العلم قبله؟ أو موضوعاً عن الناس علمه، حتى يكون علمه منتقلأ، ومن ترك علمه غير آثم بتركه؟ أو من وجه ثالث فَتُوجَذَاه^(١) خبراً أو قياساً؟

فقلت له بل هو من وجه ثالث، قال فصفه، واذكر الحجة فيه ما يلزم منه، ومن يلزم، وعمّن يسقط؟ قلت له هذه درجة من العلم ليس تبلغها العامة، ولم يُكلِّفها كلُّ الخاصة، ومن احتمل بلوغها من الخاصة فلا يسعهم كُلُّهم كافة أن يعطلوها، وإذا قام بها من خاصتهم من فيه الكفاية، لم يخرج غيره من تركها، إن شاء الله والفضل فيها لمن قام بها، على من عطلها»^(٢).

نلقنا هذا الكلام بطوله لأنه في غاية من الأهمية حيث يكشف لنا عن منهج الإمام الشافعى في تقسيمه للأخبار، وما يترتب على هذا التقسيم.

(١) النبراس شرح شرح العقاد، ١٣٥.

(٢) يرى المحقق أنه جاء في بعض النسخ «فوجذناه» ويرى أن ذلك خطأ والصواب ما أثبته في الأعلى.

(٣) الرسالة: ٣٥٧ - ٣٦٠.

فمن الواضح أن الخبر عند الشافعى يقسم إلى قسمين: علم العامة وعلم الخاصة، وهذا التقسيم في الواقع الأمر لا يخرج عن التقسيم الثنائى الذى قال له المتكلمون والأصوليون وهو تقسيم الخبر إلى متواتر وأحادى، وهذا ما سنلاحظه بعد قليل.

علم العامة عند الشافعي هو ما «لا يسع بالغاً غيرَ مغلوبٍ على عقله جهله» فالشافعي يشرط لمن يجب في حقه أن يعلم هذا الخبر شرطان: هما البلوغ والعقل، وهذا الشرطان محل اتفاق بينه وبين المتكلمين والأصوليين، لأن المجنون لا يعتد بخبره ولا يعتد بإذناته للخبر، ومثل ذلك من لم يكن بالغاً، فإذا كان خبره لا يلتفت إليه فمن الأولى أن لا يلتفت إلى إذناته للخبر .^(١)

وهذا الكلام موجود في كتابه اختلاف الحديث: «فَإِنْ قَالَ قَاتِلُ أَفْيَكُونُ الْأَخْبَارَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ، وَاحْدًا أَوْ أَكْثَر؟ قَيلَ الْخَبْرُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ خَبْرَانِ: فَخَبْرُ عَامَةٍ عَنْ النَّبِيِّ يَحْمِلُ مَا فَرَضَ عَلَى الْعِبَادِ أَنْ يَأْتُوا بِهِ بِالْأَسْنَاتِهِمْ، وَأَفْعَالِهِمْ، سَوْبُوتَابَا بِهِ مِنْ أَنْفُسِهِمْ، وَأَمْوَالِهِمْ، وَهَذَا مَا لَا يَسْعُ جَهْلُهُ وَمَا كَانَ عَلَى أَهْلِ الْعِلْمِ وَالْعَوْمَانِ أَنْ يَسْتَوْرُوا فِيهِ لَأَنْ كُلُّهُ كَافِهُ كَعْدُ الصَّلَاةِ، وَصَوْمُ رَمَضَانَ، وَتَحْرِيمُ الْفَوَاحِشِ... وَخَبْرُ خَاصَّةٍ فِي خَاصِّ الْأَحْكَامِ لَمْ يَكُلُّهُ الْعَامَةُ... وَكَلْفُ عِلْمِ ذَلِكَ مِنْ فِيهِ الْكَفَايَةُ لِلْخَاصَّةِ بِهِ، دُونَ الْعَامَةِ وَهَذَا مِثْلُ مَا يَكُونُ مِنْهُمْ فِي الصَّلَاةِ سَهُو يَجْبُ بِهِ سَجْدَةُ السَّهْوِ، وَمَا يَكُونُ مِنْهُمْ فِيمَا لَا يَجْبُ بِهِ سَجْدَةُ سَهْوِ، وَمَا يَفْسُدُ الْحِجَّ وَمَا لَا يَفْسُدُهُ... مَا لَيْسَ فِيهِ نَصٌّ كِتَابٌ وَهُوَ الَّذِي عَلَى الْعُلَمَاءِ فِيهِ عِنْدَنَا... وَلَا يَسْعُهُمْ رَدُّ كَمَا لَا يَسْعُهُمْ رَدُّ الْعَدْدِ مِنَ الشَّهِيدِ الدُّنْبِ، قُلْهُ اشْهَادُهُمْ». (١)

من الواضح للبين أن الشافعى يقصد بعلم العامة كل ما لا يجوز الجهل له، فما يقع تحت الجهل لا يدخل في علم العامة، ويفهم من هذا أن هذا النوع من العلوم ليس مختصاً بطبقية معينة من المجتمع، ولا يحتاج تحسيل هذا النوع من العلم سوى لأمررين: العقل والبلوغ، ومؤدى هذا أن الشافعى رحمة الله يتحدث عن الخبر بشكل عام كمصدر من مصادر المعرفة، وذلك لا ينحصر بأخبار الشرعية، فمثل ذلك الإخبار بوجود مدينة مثل دمشق وبغداد... والدليل على هذا ما وجدهناه في كتابه الأم عند تفسيره لقوله تعالى: **هُمَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ تَبِيرَةٍ** ولأى سائنةٍ ولأى وصيلٍ ولأى حامٍ [المائدة/٣١٠] يقول الشافعى: **كَانُوا يَتَحَرُّونَ الْبَحِيرَةَ**

(١) من شروط صحة الخبر أن المخبر عدلاً ومن شروط العدالة البلوغ، يقول السيوطي: «أجمع الجماهير من أئمة الحديث والفقه على (أنه يشترط فيه) أي من يتحقق برأولته (أن يكون عدلاً ضابطاً) لما يرويه وفسر العدل (بأن يكون مسلماً بالفاس

عاقلا) فلا يقبل كافر ومجنون مطبق بالإجماع» / ٣٠٠ وانظر: تمهيد الأول للباقلاني، ص. ٤١،

(٢) اختلاف الحديث، ص. ٤٧٦.

ويسئرون السائبة، ويوصيُّون الوصيلة، ويخمونُ الخام، على غير معان سمعت كثيراً من طوائف العرب يحكون فيه فجتمع حكايتهم على أنَّ ما حكوا منه عندهم من الفطع العام الذي لا يشكون فيه، وكما يمكن في مثله الغلط، لأنَّ فيما ذكروا أنَّهم سمعوا عوامَّهم يحكونه عن عوامٍ من كان قبلهم، فكان مما حكوا مجتمعين على حكايته أنَّ قالوا البشير النافقة تنتيج بطنون فشق مالكها أذنها ويخلُّ سبيلها ويطلبُ لبنيها في البطحاء ولَا يستجيرُون الإنفاق ببنيها ثم زاد بعضهم على بعض فقال بعضهم تنتيج خمسة بطنون فبحري^(١).

فكونهم يفعلون ذلك في الجاهلية ليس من أخبار الشريعة، فدل على أن مفهوم الخبر عند الشافعي هو أعم من كونه متصلاً بأخبار الشريعة.

ونکره لنماذج من أخبار الشريعة مثل الصلوات الخمس ووجوب الحج وصوم شهر رمضان وحرمة الزنا لا يقتضي حصر علم العامة بها.

وعندما ننظر إلى النماذج التي ذكرها الشافعي كأمثلة لعلم العامة نلاحظ أنها جاءت بأخبار متواترة لا يمكن إنكارها هذا من جهة ومن جهة أخرى ذكر الشافعي نوعين:

نوعاً: من الواجبات وقد مثل لذلك بالصلوات الخمس وصوم شهر رمضان وحج البيت في حال الاستطاعة والزكاة .

و نوعاً آخر يتمثل بالمحرمات حرمة الزنا والقتل العمد والسرقة والخمر، ويقاس على هذين النوعين كل ما كان على شاكلتهما، وهذا معنى قوله السابق: «وما كان في معنى هذا مما كف العباد أن يقلوه، ويعلموه ويعطوه، من أنفسهم وأموالهم وأن يكفوا عنه: ما حرم عليه منه».

ومن الملاحظ في مثل هذه الأنواع أنها داخلة عند المتكلمين والأصوليين ضمن مفهوم المتواتر، وقد يُعتبر عن ذلك أحياناً بما علم من الدين بالضرورة .

يقول ابن الوزير في بيان منهج النبي ﷺ في بعده عن الغلو والتشدد وتوسطه في الاعتدال: «ومن ها هنا أمر رسول الله ﷺ بالاقتصاد في الأمور... وهو الذي اختاره الله تعالى معلماً للأميين ورحمة للعالمين وعلم بالضرورة لا بأخبار الأحاداد إن ذلك كان خلقه ودينه عند علماء الفقاد»^(٢)

فقد وضع ابن الوزير مقابلة بين ما علم بالضرورة وبين ما علم بأخبار الأحاداد، فما علم بالضرورة هو نفسه ما علم بالأخبار المتواترة وهو الذي يطلق عليه الشافعي علم العامة، أما ما علم بالأحاداد، فهو ذاته ما يطلق عليه الشافعي علم الخاصة .

(١) الأم: ٢٠٢/٣.

(٢) ليثار الحق على الخلق، ص. ١٤.



يقول النقاشاني: «قد علم بالضرورة من الدين وثبت في الكتاب والسنة بحيث لا يمكن إنكاره ولا تأويله أن الباري تعالى حي سميع بصير وانعقد إجماع أهل الأديان بل جميع العقلاة على ذلك»^(١).

ومما يستحسن أن نقارن بين قول الشافعي السابق: «وهذا العلم العام الذي لا يمكن فيه الغلط من الخبر، ولا التأويل، ولا يجوز فيه التنازع» وبين ما نقلناه عن النقاشاني، ومن خلال المقارنة يظهر لنا بوضوح أن علم العام عند الشافعي يساوي تماماً ماعلم من الدين بالضرورة وهو، وما علم من الدين بالضرورة لا يكون إلا متوائراً لأن الأحاديث غير معروفة من الدين بالضرورة، يقول السيوطي نقلاً عن شيخ الإسلام ابن حجر في مدى قبول روایة المبدع: «والمعتمد أن الذي ترد بدعته، و من أنكر أمراً متوائراً من الشرع، علوماً من الدين بالضرورة أو اعتقد عكسه»^(٢).

ويقول السيوطي في ضباب التكبير: «أحدها ما نكره قطعاً، وهو ما فيه نص، وعلم من الدين بالضرورة بأن كان من أمور الإسلام الظاهرة التي يشترك في معرفتها الخواص والعوام كالصلوة والزكاة والصوم والحج وحريم الزنا ونحوه الثاني مالا نكره قطعاً وهو مالا يعرفه إلا الخواص ولا نص فيه كفساد الحج بالجماع قبل الوقوف»^(٣).

كلام السيوطي يتفق تماماً مع كلام الشافعي، فكلاهما تحدثاً عما يجب علمه على العوام والخواص، وكلاهما ذكراً نماذج اتفقاً عليها من الواجبات والمحرمات.

يقول البزدوي عن خبر المتوانر: «أن يرويه قوم لا يحصى عددهم، ولا يتوجه تواظؤهم على الكذب لكثريهم، وعدالتهم وتبادر أماكنهم ويدوم هذا الحد، فيكون أخره وأوسطه كطفيه، وذلك مثل نقل القرآن والصلوات الخمس، وأعداد الركعات ومقادير الزكوات وما أشبه ذلك وهذا القسم يوجب علم اليقين بمنزلة العيان علماً ضروريَاً»^(٤).

خلصة ما تقدم أن علم العامة عند الشافعي هو يساوي المعلوم من الدين بالضرورة وهذا المعلوم لا يثبت أصلاً مالم يكن متوائراً، ولكونه متوائراً لا يصح إنكاره أو تأويله أو الغلط فيه. ومن المفيد أن لا ننسى أن مصدر هذا العلم الذي لا يخفى على العامة ولا على الخاصة عند الشافعي هو كونه منصوصاً عليه في كتاب الله ومنقولاً عن رسول الله ﷺ وهذا هو معنى قوله «وهذا الصنف كله من العلم موجود نصاً في كتاب الله موجوداً عاماً عند أهل الإسلام

(١) شرح المقاصد في علم الكلام: . ٩٧/٢

(٢) تدريب الرواوي: ١/٣٢٤

(٣) الإثبات والنظائر: ص. ٤٨٨

(٤) أصول البزدوي، ص. ١٥٠

ينقله عوامهم عن من مضى من عوامهم، يحكونه عن رسول الله ﷺ ولا يتنازعون في حكايته ولا وجود به عليهم».

أي أنه قطعي الدلالة، لأنه إن لم يكن قطعي الدلالة فلا يفيد اليقين في دلالته على المراد، وإن كان قطعي الثبوت، والنماذج التي ذكرها من الواجبات والمحرمات من هذا القبيل. فلابد من تقييد المتواتر لكي يكون من علوم العامة ويبكون مفيدة للقطع واليقين أن يكون قطعي الدلالة، ومن هنا اشترطوا في تكبير منكر المتن أو أن يكون المتن متواتر قطعي الدلالة يقول التقى زانى في حدثه عن ضرورة كون المتن متواتر قطعياً: «لأن مخالفة المتن تكون كفراً لكونه قطعياً... ولا فرق في هذا بين الكتاب، والسنة، وأما عند قطعية المتن، والدلالة فالمخالف كافر لا محالة».^(١)

أما الوجه الثاني عند الإمام الشافعي وهو ما يسميه بـ**خبر الخاصة** فهو ذاته خبر الواحد عند المتكلمين والأصوليين ويدل على هذا أمور:

أولاً: تسميته بال خاصة مقابل العامة:

فالتسمية دليل على أنه نوع خاص والنوع الخاص لا يكون إلا آحاداً تفرد بنقله البعض.

ثانياً: من خلل الوصف الذي أطلقه الشافعي على هذا النوع من الأخبار:

عندما نتأمل في الوصف الذي أطلقه الشافعي على خبر الخاصة نجده هو ذاته خبر الآحاد، ولنقل كلامه لنتمعن فيه، يقول الشافعي في جوابه عن السائل عن الأخبار: «قال فما الوجه الثاني؟ قلت له ما ينوب العباد من فروع الفرائض، وما يخص به من الأحكام، وغيرها مما ليس فيه نص كتاب، ولا في أكثره نص سنة، وإن كانت في شيء منه سنة، فإنما هي من أخبار الخاصة لا أخبار العامة، وما كان منه يحتمل التأويل».

نجد عند التأمل في هذا الكلام أن من أبرز أوصافه وصفان:

الأول: أنه ليس فيه نص كتاب، ولا في أكثره نص من السنة، وهذا لا يكون متواتراً لأن عمدة المتن متواتر أن يكون منقولاً عن قرآن أو سنة متواترة، فهو إذا من أخبار الآحاد، وهذا هو معنى قوله السابق «وإن كانت في شيء منه سنة، فإنما هي من أخبار الخاصة لا أخبار العامة» فأخبار الخاصة هي أخبار الآحاد.

الثاني: أن هذا النوع يحتمل التأويل، وهذا على خلاف خبر العامة، فقد وصف خبر العامة بأنه لا يحتمل التأويل، وما يحتمل التأويل لا يكون قطعي الدلالة .

(١) شرح الماء - ح سنن التوضيح لمعنى التبيح في أصول الفقه: ٣٨٤/٢

زيادة على ما تقدم نجد وصفاً هاماً يدل على العلم الخاص الذي هو ذاته خبر الأحاديث وهذه الأنواع من العلوم عند الشافعى «ليس تبلغها العامة، ولم يُكُلِّفَها كلُّ الخاصة... وإذا قام بها من خاصتهم من فيه الكفاية، لم يحرج غيره من تركها».

لكلف بها الخواص والعوام، ولمّا سقطت عن البعض .

الناظر فيما نقلناه عن الشافعي يدرك بوضوح أن خبر الخاصة هو خبر الأحاديث التي يصح في التأويل والاجتهاد، وليس هو من قبيل المقطوع بمراده، ذلك لأنه يحتمل أن يراد بفرض الجهاد كما يراد بالصلوات الخمس والحج والزكاة وقد سبق أن هذه فرض عينية ثبتت بخبر العامة الذي يرويه جماعة عن جماعة، ويحتمل أن يراد بفرض الجهاد ما يساوي فرض الكفاية، بحيث إذا أقامه البعض سقط عن الآخرين، ومادام أنه قابل للاحتمال فهو من أخبار الخاصة، لا من أخبار العامة، لأن أخبار العامة لا يجوز فيها التأويل والاجتهاد والغلط .

(١) انظر مسند الشافعی؛ ص ١٤

(٢) لا سالة ٦٣٣



ومن قام به فله أجر القيام مع عدم استحقاقه لأن لم يقم به هذا الأجر، ودليل هذا عند الشافعي هو قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتُوي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولَئِكَ الظَّرَبُ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَأْمُوْلُهُمْ وَأَنفَسِهِمْ فَضْلُ اللَّهِ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةٌ وَكَلَّا وَعَدَ اللَّهُ الْحَسْنَى وَفَضْلُ اللَّهِ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء/٩٥]. أمّا إذا لم يقم البعض في أيام الجميع يقول الشافعي: «لو ضمیعوه معا خفت أن لا يخرج واحد منهم مطیق فيه من العائمه»، بل لا شك إن شاء الله لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تَنْفَرُوا يُغْنِيْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [التوبه/٣٩].

ولا شك أن المقصود بخبر الخاصة هنا هو فهم الآيات المتصلة بالجهاد، لا ذات الآيات لأن الآيات من خبر العامة من جهة الورد، لكن احتمال فهمها كما يرى الشافعي هو من جهة خبر الخاصة.

بعد أن ظهر لنا أن خبر الخاصة هو ذاته خبر الآحاد، وإن خبر العامة هو خبر المتوانة فهل يفيد خبر الخاصة العلم اليقيني كما يفيده خبر العامة؟

نجد من خلال الأمثلة التي ذكرها الشافعي ومن خلال الوصف لعلم العامة وعلم الخاصة أن علم الخاصة لا يفيد العلم، وما نقصده بالعلم هو «هو معرفة الشيء على ما هو عليه»^(١)، «والفرق بين العلم واليقين أن اليقين هو العلم بالشيء بعد النظر والاستدلال، ولذلك لا يوصف الله باليقين»^(٢) أي أن العلم وبذلك يكون العلم «صفة ينكشف بها المطلوب اكتشافاً تماماً»^(٣)، بحيث يحصل ذلك المطلوب «في النفس حصولاً لا يطرق إليه احتمال كذبه»^(٤).

وإذا كان لا يفيد العلم فمؤدي ذلك أن أقصى غاية بيلنها خبر الخاصة هي أنه يفيد الظن، والظن هو: «الظن: هو ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر»^(٥) أي الأخذ بالطرف الراجح مقابل المرجوح.

والدليل على أن خبر الخاصة لا يفيد العلم بالمعنى الذي ذكرناه هو:

١. الأمثلة التي ساقها الشافعي عند ذكره لخبر العامة، فقد ذكر وجوب الصلوات الخمس، والحج وصوم شهر رمضان، وتحريم الزنا، والقتل والسرقة... ولا شك أن

(١) الباتشي، تمهيد الأول: ٢٥.

(٢) الجرجاني، التعريفات: ٥٩.

(٣) الشوكاني، إرشاد الفحول: ٢٠.

(٤) الأمدي، المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين: ٤٢٣، ضمن كتاب المصطلح الفلسفى عند العرب، لعبد الأمير الأعمى.

(٥) الأمدي، إحكام الأحكام: ١/٣٠، الجرجاني، التعريفات: ١٨٧، الجويني، الورقات في أصول الفقه: ٩



الأدلة التي أو جبَتِ الواجبات وحرَّمت المحرمات التي ذكرها الشافعى هي من نوع المتأثر، ولذلك وصفها بأنها أخبار ينقلها العامة عن العامة هذا النوع يفيد العلم

٢. وصف خبر العامة بأنه لا يجوز فيه الغلط، ولا التأويل، ولا ينماز عن في حكايته ولا وجوبه عليهم، فهذا الوصف لا يصدق على أخبار الخاصة .
٣. لو كان خبر الخاصة مقيداً للعلم نكان مساوايا لخبر العامة، وعليه لن يبقى أي فرق بينه وبين خبر العامة، وقد رأينا الشافعى يفرق بينهما.

هل يجب العمل بمحضهون خبر الخاصة إذا كان لا يفيد العلم؟

قد يقول قائل هَبْ أنَّ خبر الخاصة لا يفيد العلم، فلماذا يدافع الشافعى عنه؟ ويعقد له مبحثاً طويلاً؟ وهل صنيعه هذا إلا من أجل العمل به، وإذا كان يجب العمل به؟ ألا يفيد ذلك العلم؟
يجب عن هذا بأن الشافعى تحدث مطولاً عن الاحتياج بخبر الواحد، وذكر في ذلك أدلة مطلة إجابة عن سؤال طرحته هو عن نفسه، يقول الشافعى: «فإن قال قائل اذكر الحجَّةَ في ثبيت خبر الواحد»^(١)

يحيى عن هذا السؤال بأدلة من السنة ومن القرآن ومن فعل الصحابة ومن فعل التابعين .
فمن أدلةه من السنة استدلاله بحديثٍ يرويه من طريقه: «عن عبد الله بن مسعود عن أبيه أن النبي ﷺ قال «نضرَ الله عبداً سمع مقالتي حفظها، ووعاها وأداها، فرب حامل فقهه غير فقيه، ورب حامل فقهه إلى من هو أفقه منه»^(٢) ووجه الاستدلال في الحديث أنه لَمَّا: «فلمَا ندب رسول الله ﷺ إلى استمع مقالته وحفظها وأدائها ... دل على أنه لا يأمر أن يؤذى عنه إلا ما تقوم به الحجَّةُ على من أذى إليه»^(٣).

ومن الأدلة التي ذكرها ما رواه بنسنه عن «مالك»، عن عبد الله بن دينار ، عن بن عمر قال «بينما الناس بقباء في صلاة الصبح، إذ أتاهم آتٌ فقال: إن رسول الله ﷺ قد أنزل عليه قرآن، وقد أمرَ أن يستقبل القبلة، فاستقبلوها، وكانت وجوههم إلى الشام، فاستداروا إلى الكعبة «ووجه الاستدلال من الحديث أن»

أهل قباء أهل ... فقه... ولم يكن لهم أن يدعوا فرض الله في القبلة، إلا بما تقوم عليهم الحجَّةُ، ولم يلقوا رسول الله ﷺ ولم يسمعوا ما أنزل الله عليه في تحويل القبلة، فيكونون مستقبلين بكتاب الله وسنة نبيه سمعاً من رسول الله، ولا بخبر عامة، وانتقلوا بخبر واحد إذا

(١) الرسالة ٤٠١.

(٢) م.س. ٤٠١.

(٣) م.س.



كان عندهم من أهل الصدق، عن فرض كان عليهم... ولم يكونوا ليفعلوه - إن شاء الله- بخبر إلا عن علم بأن الحجة تثبت بمثله إذا كان من أهل الصدق... ولو كان ما قبلوا من خبر الواحد عن رسول الله في تحويل القبلة، وهو فرض، مما يجوز لهم^(١) لقال لهم - إن شاء الله - رسول قد كنتم على قبلة، ولم يكن لكم تركها، إلا بعد علم تقوم عليكم به حجة من سماحكم مني، أو خير عامة أو أكثر من خبر واحد عندي».^(٢)

يُفهَمُ مَا نقلناهُ مَا يلي:

أولاً: التفريق بين خبر الواحد وخبر العامة، خبر الواحد هو خبر الخاصة وخبر العامة هو الخبر المتوارد وهذا واضح من المقابلة بين خبر الواحد وخبر العامة في موضوعين . ثانياً: هناك فرق من حيث الدلالة بين خبر الواحد وبين خبر العامة، ولو لم يكن هناك فرق لما فرق بين خبر العامة وخبر الواحد .

ثالثاً: رغم أن الشافعي فرق بينهما فخبر الواحد إذا كان من أهل الصدق تثبت به الحجة، وقد ذكر الحجة في النصين السابعين أكثر من مرة فماذا يقصد بالحجّة ؟

من الواضح أنَّ مفهوم الحجة يتغير بحسب السياق، فقد يكون بمعنى اليقين الذي لا يجوز تركه بحال من الأحوال، وذلك يكون من خلال خبر العامة، فخبر العامة يفيد الحجة اليقينية التي لا يُستربُ فيها، وهذا المعنى للحجة واضح من قوله «ولم يكن لكم تركها، إلا بعد علم تقوم عليكم به حجة من سماحكم مني، أو خير عامة»، وهذا اليقين ثابت عند كل من وصله خبر العامة وذلك كشأن تحرير الزنا ووجوب الصلوات الخمس.

والسماع من الشخص يفيد الحجة اليقينية أيضاً، لكن الحجة هنا على من سمع، أما لو نقل هذا الخبر إلى شخص آخر فيصبح داخلاً في حيز الخبر الواحد.

وقد يكون معنى الحجة معنى الوجوب واللازم، ولكن في حق الخاصة أي في حق من وصله الخبر، وهذا ما يقصد الشافعي في الحجة عندما تحدث عن «خبر الواحد» وهذا واضح منمنذ أن تحدث عن خبر الواحد حيث يقول في جواب عن سؤال متصل بتحديد المراد من هذا المصطلح فإن قال قائل هل يفترق معنى قولك «حجّة»؟ قيل له إن شاء الله نعم، فإن قال فأين ذلك، فلما ما كان نصَّ كتابٍ بينَ، أو سُنَّةً مجتمعٍ عليها، فالعذر فيها مقطوع، ولا يسع الشك، في واحد منها ومن امتنع من قيوله استتب، فأمّا ما كان من سنَّة

(١) يقول المحقق للشيخ أحمد شاكر في الحاشية: «يريد الشافعي أن يقول خبر الواحد فرض لا يجوز تركه، فلو كان قبولهم خبر الواحد عندهم جائزًا فقط، لم يكن لهم أن يتركوا الفرض المتيقن في القبلة، وهو في الصلاة، وينتولوا إلى قبلة أخرى

خبر غير متيقن للثبوت، يجوز لهم الأخذ به وتركه / إذا اليقين لا يزول إلا بيقين مثله».

(٢) الرسالة ٤٠١



من خبر الخاصة الذي يختلف الخبر فيه، فيكون الخبر محتملاً للتأويل، وجاء الخبر فيه من طريق الانفراد، فالحجة فيه عندي أن يلزم العالمين، حتى لا يكون لهم ردًّا ما كان منصوصاً منه، كما يلزمهم أن يقولوا شهادة العدول، لا أن ذلك إبطأة كما يكون نصُّ الكتاب، وخبر العامة عن رسول الله ﷺ ولو شك في هذا شاك لم نقل له تب، وقلنا ليس لك - إن كنت عالماً - أن تشك، كما ليس لك إلا أن تقضي بشهادة الشهود العدول، وإن أمكن فيهم الغلط ولكن تقضي بذلك على الظاهر من صدقهم والله ولِي ما غاب عنك منهم^(١).

هذا الخبر الذي نقلناه بطوله في غاية الأهمية فهو يبين أن مصطلح «الحجَّة» عند الشافعى ينبغي أن يفهم في ضوء السياق الذى ورد فيه، فالحجَّة قد تكون بمعنى الوجوب على الجميع، وهذا كشأن وجوب الحج وحرمة الظلم، ويكون هذا عندما يكون الخبر من نص قرآن بينَ، وبيني أن ننتبه إلى كلمة بينَ، فقد يكون الدليل من القرآن لكنه لا يكون نصاً في الموضوع وذلك لاحتماله معانينا أخرى، أو من سنة مجمع عليها.

أما ما كان من خبر الخاصة، وهو خبر الآحاد فمعنى الحجة عنده هو لزوم من وصله الخبر، لأنه من أخبار الخاصة .

ومن الجدير ذكره التفرقة بين خبر العامة وخبر الخاصة، فخبر العامة مقطوع به، لا يجوز الشك فيه، ومن امتنع من قبوله فإنه يستتاب، وهذا لا ينطبق إلا على الأخبار المتراءة، وذلك كإنكاره وجوب صوم رمضان وعدم حرمة الزنا، ومثل هذه لافرق في وجوب الإذاعان لها من قبل الخاصة وال العامة، يقول الزركشي عند تفصيمه لمراتب الإجماع: «الأولُ ما يشتراكُ الْخَاصَّةُ وَالْعَامَّةُ فِيهِ كَاعْذَادُ الصَّلَوَاتِ وَرَكْعَاتِهَا وَالْحَجَّ وَالصَّلَامُ وَزَمَانِهَا وَتَحْرِيمِ الزَّنِي وَالْخُنْزِرِ وَالسُّرْقَةِ فَمَنْ اعْنَدَ فِي شَيْءٍ مِّنْ ذَلِكَ خِلَافٌ مَا اعْنَدَ عَلَيْهِ الْجَمَاعُ فَهُوَ كَافِرٌ لَأَنَّهُ صَارَ بِحَلَاقَهِ جَاهِدًا لِمَا قُطِعَ مِنْ دِينِ الرَّسُولِ ﷺ وَصَارَ كَالْجَاهِدِ لِصِدْقِهِ فَإِنْكَارُهُ كَإِنْكَارِ أَصْوُلِ الدِّينِ»^(٢).

وعندما ننظر فقه الشافعى نجد أن الذي يستتاب هو الذي يرتكب أمراً يستحق عليه أن يُكفر، أي أن أنه ينكر أمراً معلوماً من الدين بالضرورة، أو يرتكب أمراً ثبتت حرمته بدليل قطعي لا يشك فيه، فالشافعى عندما تحدث عن حكم الساحر قال: «السَّحْرُ اسْمٌ جَامِعٌ لِمَعَانٍ مُّخْتَلِفةٍ، فَيَقَالُ لِلْسَّاجِرِ صِفَ السَّحْرِ الَّذِي سَحَرَ بِهِ، فَإِنْ كَانَ مَا سَحَرَ بِهِ كَلَامٌ كُفُرٌ صَرِيحٌ أُسْتَثْبَبَ مِنْهُ فَإِنْ تَابَ، وَإِلَّا قُتِلَ وَأَخْذَ مَالُهُ فَيَنَّا»^(٣).

(١) الرسالة ٤٦٠-٤٦١.

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه، ٣/٥٦٦.

(٣) الأم ١/٢٨٢.



و عندما تحدث عن الردة طلب الاستئناف من المرتد فمن «انقل عن الإيمان إلى الشرك، من بالغى الرجال والنساء أستتب»، فإن ثاب قيل منه، وإن لم يتب قيل^(١). وهذا النوع الذي يثبت بخبر العامة هو يساوي مفهوم الفرض والواجب عند الجمهور فمن جحد فرضاً متعمداً يكفر بتركه، لأنه من المعلوم من الدين بالضرورة، مثل ذلك جحود وجوب الصلوات الخمس والحج... يقول الخطيب الشريبي عن حكم من جحد الحج: «يُكفر جاحده»^(٢).

فالجمهور لا يفرقون بين الفرض والواجب جاء في نهاية السول: «ويراده الفرض أي: الفرض والواجب عندنا مترافقان، وقالت الحنفية: إن ثبت التكليف بدليل قطعي مثل الكتاب والسنة المتوافرة فهو الفرض كالصلوات الخمس، وإن ثبت بدليل ظني كخبر الواحد والقياس فهو الواجب»^(٣).

أي انه عند الحنفية يكون مفاد خبر العامة مساويا تماماً لمفهوم الفرض، يقول البزدوي: «أما الفرض فمعناه التقدير والقطع في اللغة ... والفرائض في الشرع مقدرة، لا تحتمل زيادة ولا نقصان أي مقطوعة، ثبّت بدليل لا شبهة فيه مثل: الإيمان والصلة والزكاة والحج... وحكمه اللزوم علمًا وتصديقاً بالقلب وهو الإسلام وعمل بالبدن، وهو من أركان الشريعة، ويُكفر جاحده ويُفسق تاركه بلا ذر»^(٤).

ويقول السرخسي في أصوله عن الفرض: «و حكم هذا القسم شرعاً أنه موجب للعلم اعتقاداً باعتبار أنه ثابت بدليل مقطوع به ولهذا يُكفر جاحده»^(٥).

أما إنكار ما جاء به خبر الواحد -وهو خبر الخاصة- فالامر فيه مختلف عن إنكار ما جاء به المترافق -وهو خبر العامة- وهذا الأمر جلي في كلام الشافعي، فخبر الخاصة يلزم من أهله، ولا يلزم الجميع، وهذا معنى السابق قوله: «فاما ما كان من سنة من خبر الخاصة الذي يختلف الخبر فيه، فيكون الخبر محتملاً للتلاؤل، وجاء الخبر فيه من طريق الانفراد، فالحججة فيه عندي أن يلزم العالمين» فهو لا يلزم الجميع كشأن خبر العامة.

لكن لزومه لمن وصله وعلم به لا يعني أنه مفيد للقطع واليقين وهذا واضح من خلال أمرين:

(١) م.س. ١٠. ٢٨٣.

(٢) مغني النحتاج، ٤٦٠/١.

(٣) نهاية السول شرح منهاج الوصول، ص. ٤٣.

(٤) أصول البزدوي، ص. ١٣٦.

(٥) أصول السرخسي، ص. ١١١.



الأول: أن الشافعي فرق بينه وبين خبر العامة من جهة كون الثاني مقطوعاً به، لا يسع صاحبه الشك، ولذلك يُستتب من جده، أما خبر الواحد فهو عرضة للشك، لأنه لم يصل من خلال نقل العامة عن العامة، ولهذا لا يستتب صاحبه، يقول الشافعي: «لو شاك في هذا شاك، لم نقل له تب، وقلنا ليس لك إن كنت عالماً أن شاك، كما ليس لك إلا أن تقضي بشهادة الشهود العدول، وإن أمكن فيهم الغلط، ولكن تقضي بذلك على الظاهر من صدقهم والله ولدي ما غاب عنك منهم». ^(١)

الثاني: شأن قبول خبر الواحد عند الشافعي كشأن قبول شهادة الشهود العدول، فشهادة العدول لا تقييد باليقين الجازم كشأن خبر العامة، فالشهود قد يكونوا مخطئين أو كاذبين، وليس لنا إلا الظاهر من أمرهم، وكذا خبر الواحد لنا الظاهر منه وهو وجوب العمل به، مع أنه يفيد الطعن.

وما قال به الشافعي هذا واضح من مناهج المتكلمين والأصوليين فقد نقلنا فيما سبق عن البздوي، والسرخسي، والخطيب الشربini، وما جاء في نهاية السول أنَّ منكر الفرض كافر وما ذاك إلا لكونه مقطوعاً به، أما خبر الواحد فهو مظنون به لا يفيد العلم اليقيني، وهي توجُّب العمل متى كانت ضمن شروط معينة، وفي هذا السياق يرى البغدادي أنَّ هذه المسألة من أصول أهل السنة، فهو عندما تحدث عن الأصول التي يأخذ بها أهل السنة يقول: «وأما أخبار الأحاديث صح إسنادها، وكانت متواتها غير مستحبة في العقل كانت موجبة للعمل بها، دون العلم وكانت بمنزلة شهادة العدول عند الحاكم، في أنه يلزم الحكم بها في الظاهر، وإن لم يعلم صدقهم في الشهادة، وبهذا النوع من الخبر ثبت الفقهاء أكثر فروع الأحكام الشرعية في العبادات والمعاملات وسائل أبواب الحلال والحرام، وضلوا من أسقط وجوب العمل بأخبار الأحاديث». ^(٢)

نلاحظ من خلال هذا النقل أنه قال بما قال به الشافعي وهو الجمع بين خبر الواحد وبين الشهادة فكما تقبل شهادة العدول قبل خبر الواحد، كما يلاحظ هنا أنه فرق بين وجوب العمل بمضمون خبر الواحد وبين وجوب الاعتقاد بمضمونه، فالعمل به واجب لكنه لا يفيد العلم . من هنا لا ينبغي أن يتبع الأمر علينا، إذ قد يقال كيف توجبون العمل ولا توجبون العلم، فنحن نعمل بشهادة الشهود العدول مع عدم القطع بصدقهم، وهذا المسألة تعرض لها أيضاً الغزالى المتكلم الأصولى، فهو يرى أن الشهادة قد يقطع بصدقها عندما تكون شهادة للتبيين، وقد يظن بصدقها عندما تكون من غيره، ثم الحق المظنون بالمقطوع به في وجوب

(١) الرسالة، ص. ٤٦١.

(٢) الفرق بين الفرق: ص. ٣١٢ - ٣١٣.



العمل، ومثل ذلك فتوى النبي ﷺ ففتواه مقطوع بها، وفتوى سائر الأئمة مظنون بها، فمُلْحِق المظنون بالمقطوع، ومثل ذلك استقبال الكعبة، فهي تعلم بالعيان في حالة الاقرب، وتنظر بالاجتهاد في حالة البعيد^(١).

أما موقف المحدثين من هذه المسألة فمن المقطوع به أن التفريق بين خبر الخاصة وال العامة أو ما يسمى بخبر الواحد والمتواتر تفريق لم يقل به قدامي المحدثين لأنه ليس من صناعتهم، يقول ابن حجر العسقلاني: «وإنما ابْتَهَتْ شروط المتواتر في الأصل؛ لأنَّه على هذه الكيفية ليس من مباحث علم الإسناد، إذ علمُ الإسناد يبحث فيه عن صحة الحديث أو ضعفه؛ لِيُعَمَّل به أو يُنْزَكَ من حيث: صفات الرجال وصيغ الأداء، والمتواتر لا يبحث عن رجاله، بل يجب العمل به من غير بحث»^(٢).

وأقدم من نقل عنه من المستغلين بالحديث الفرق بين خبر الواحد والمتواتر هو الخطيب البغدادي [ت: ٤٦٣]، وصنعيه هذا متأثر بالمتكلمين والأصوليين، جاء في الشذا الفياح: «من المشهور المتواتر الذي يذكره أهل الفقه وأصوله، وأهل الحديث لا يذكرون له باسمه الخاص المشعر بمعناه الخاص، فإن كان «الحافظ الخطيب» قد ذكره ففي كلامه ما يشعر بأنه اتبع فيه غير أهل الحديث، ولعل ذلك لكونه لا تشمله صناعتهم، ولا يكاد يوجد في روایاتهم»^(٣).

وفي هذا السياق نجد موقفاً للبخاري [ت: ٢٥٦] من قضية خبر الآحاد، حيث نراه يعقد بابا في إجازة خبر الواحد، فهل فعله هذا يعبر عن مواقف المحدثين، وبالتالي يؤيد ما قلناه من أن التفارق بين المتواتر والآحاد ليس من مشاغل المحدثين، بل يخالف منهجهم؟ أم أن موقفه يعد نوعاً من التأثر الذي سرى إليه من مناهج المتكلمين والأصوليين كما سرى إلى الخطيب البغدادي؟

كلا الأمرين محتمل، ولكن الراجح أن البخاري لا يمثل المحدثين في هذه القضية، وعليه فهو يفرق بين الآحاد والمتواتر، فالآحاد يُعمل به في العمليات والمتواتر في العمليات والعقديات، وبالتالي يكون البخاري متفقاً مع منهج المتكلمين والأصوليين المفترقين بين الآحاد والمتواتر، وهو تفريق سرى إليه من مناهج المتكلمين والأصوليين، والدليل عليه أن البخاري لم يعقد كتاباً مستقلاً في الأخبار، وهذا هو الراجح، وإنما عقد بابا سماه «باب ما جاء في

(١) انظر: المستضي، ص. ١١٧.

(٢) شرح النخبة: ص. ٤٥.

(٣) الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح: ٤٣٤/٢.



إجازة خبر الواحد^(١) (والفرق بينهما أن التسمية بـ«الباب» عوضاً عن «الكتاب» يفهم منها «أنه من جملة كتاب الأحكام»^(٢)) والأحكام من العمليات لا من العقديات، ويفيد هذا أن البخاري أدرج تحت «باب ما جاء في إجازة خبر الواحد» أحاديث متصلة بالاذان والصلوة والصوم، وهذه من العمليات لا من العقديات، وفي هذا السياق يقول ابن حجر[٤: ٨٥٢]: عن الترجمة «وأفرد [البخاري] الثلاثة بالذكر [الاذان والصلوة والصوم] للاهتمام بها، فالكرمانی ليعلم أنها هو في العمليات، لا في الاعقديات»^(٣)

فقول الكرمانی هذا دليل على أن مراد البخاري هو أن خبر الآحاد حجة في العمليات، أما في العقديات فهو في حكم المسوکوت عنه.

مسوغات تقسيمات الخبر إلى خبر خاصة وعامة عند الشافعی:

هذا التقسيم الذي جاء به الشافعی في تقسيم الخبر إلى خبر خاصة وعامة له مسوغاته التاريخية، ويفهم من هذا التقسيم أن هناك طائفة رفضت الاحتياج بخبر الخاصة بحيث شترط أن يكون الخبر لكي يُعمل به أن يكون خبر عامة، وهذا واضح من التقسيم، بل إن الشافعی صرّح بذلك في كتابه الأم تحت عنوان «باب حکایة قول من ردّ خبر الخاصة» قائلاً: «فما فرقنا طائفة [من رد خبر الخاصة] في أن تثبت الأخبار عن النبي ﷺ لازم للأمة ورأوا ما حكى ممّا احتججت به على من رد الخبر حجة يتبينونها، ويضيقون على كل أحد أن يخالفها... فكانت جملة قولهم أن قالوا: لما يسع أحداً من الحكم ولو من المفتين أن يفتي، ولا يتحكم إلا من جهة الإحاطة، والإحاطة كل ما علم أنه حق في الظاهر والباطن، يشهد به على الله، وذلك الكتاب والسنة المجتمع عليها، وكل ما اجتمع الناس ولم يقتروا فيه فالحكم كله وأحد يلزم منا أن لا نقبل منهم إلا ما قلنا مثل أن الظهر أربع، لأن ذلك الذي لا مزارع فيه، ولا دافع له من المسلمين، ولما يسع أحداً يشك فيه»

يفهم من قول الشافعی أمران:

الأول: أنّ هناك من لم يحتاج بخبر الخاصة، فالخبر الذي يحتاج به عند هؤلاء هو خبر العامة الذي لم يختلفوا فيه، ولاشك أن الخبر الذي هذا وصفه هو الخبر المتوارد، ويتضح هذا من كون مصدره كتاب الله تعالى والسنة المجتمع عليها، أما أخبار الآحاد فليس هناك اجتماع

(١) نظر ابن حجر العسقلاني أنه جاء في جميع نسخ صحيح البخاري بلفظ «باب ما جاء في إجازة خبر الواحد» إلا في نسخة واحدة، ورد بلفظ الكتاب عوضاً عن الباب، ورجح ابن حجر القول الأول: انظر: ابن حجر، فتح الباري: ٢٢٣/١٣.

(٢) م.س.ن.م.

(٣) م.س.ن.م. ٢٢٤/١٣.



عليها وإنما كانت آهاداً كما يتضح هذا أيضاً من خلال تمثيله بكون صلاة الظهر أربع ركعات وهذا مما لا خلاف فيه بين الخاصة وال العامة .

ومن الملاحظ أن الخبر الذي يوصف بالإحاطة هو خبر العامة الذي يفيد العلم البقني ظاهراً وباطناً أي أنه مقطوع به، يقول الشافعي: «العلم من وجوه منه إحاطة في الظاهر والباطن، ومنه حق في الظاهر، فالإحاطة منه ما كان نص حكم الله أو سنة لرسول الله، نقلها العامة عن العامة فهذا السبيلان اللذان يشهد بهما فيما أهل أنه حلال، وفيما حرم أنه حرام، وهذا الذي لا يسع أحداً عدتنا جهله ولا شك فيه، وعلم الخاصة سنة من خبر الخاصة، يعرفها العلماء، ولم يكلفها غيرهم وهي موجودة فيهم أو في بعضهم بصدق الخاص المخبر عن رسول الله بها وهذا اللازم لأهل العلم أن يصيروا إلى، وهو الحق في الظاهر كما نقل بشاهدين وذلك حق في الظاهر وقد يمكن في الشاهدين الغلط».^(١)

الثاني: أن الشافعي لم يحدد لنا من هم الذين لم يقبلوا خبر الخاصة، ومن الظاهر أن المراد بعض المعتزلة الذين سبقوا الشافعي، فإذا كان الشافعي قد توفي سنة [٢٠٤] فمؤدي هذا أن بذور عدم الاحتياج بخبر الخاصة كان في القرن الأول، ودليلنا على أن المراد بهم المعتزلة أن الشافعي ربط بين أهل الكلام وبين اختلافهم في الاحتياج بالأحاديث يقول الشافعي: «ثم تفرق أهل الكلام في تشبيت الخبر عن رسول الله ﷺ تفرقًا مُتباينًا وتفرقَ غيرُهم مِنْ نَسْبَتِ الْعَامَةَ إِلَى الْفَقِهِ فِيهِ تَفَرَّقَا»^(٢) ويقول الشافعي تحت عنوان (باب الخلاف في الحج عن الميت): «لَا أَعْلَمُ أَحَدًا نُسِبَ إِلَى عِلْمٍ يَلْدَبُ يُغَرِّفُ أَهْلَهُ بِالْعِلْمِ، خَالَفَا فِي أَنْ يَحْجُّ عَنِ الْمَرْءِ إِذَا مَاتَ الْحَجَّةُ الْوَاجِبَةُ عَنْهُ إِلَّا بَعْضُ مِنْ أَذْرَكُنَا بِالْمَدِينَةِ...» ثم يسوق الشافعي الأحاديث على جواز ذلك، ويجعل ردّها مثلاً لرد المتكلمين الأحاديث، يقول الشافعي: «وَمَا عَلِمْتُ مِنْ رَدَّ الْأَحَادِيثِ مِنْ أَهْلِ الْكَلَامِ، تَرَوَحُوا مِنَ الْحَجَّةِ عَلَيْنَا إِلَى شَيْءٍ تَرَوَحُوهُمْ إِلَى اِبْطَالِ مِنْ أَنْبَطَ أَصْنَابَنَا، أَنْ يَحْجُّ الْمَرْءُ عَنِ الْآخِرِ حَيْثُ أَبْطَلُهَا وَأَسْبَأَهَا قَدْ تَرَكَهَا مِنَ السُّنْنِ»^(٣).

فالشافعي عندما يستخدم عبارة أهل الكلام يقصد بها المتكلمين الذين اشتغلوا بعلم الكلام وأصول الدين، وهم في ذلك العصر أوائل المعتزلة .

ويترجح هذا بقول ابن حزم الأندلسي: «ما نقله الواحد عن الواحد... إذا اتصل برواية العدول إلى رسول الله ﷺ وجب العمل به، ووجب العلم بصحته» وقد دافع ابن حزم عن هذه المسألة معتبراً أن إفاده خبر الواحد - وهو ما يسميه الشافعي خبر الخاصة - محظ إجماع من

(١) الرسالة: ٤٧٨.

(٢) الأيم: ٢٩٤ / ٤

(٣) الأذى: ١٢٦ / ٢



الأمة «فصح بهذا إجماع الأمة كلها على قبول خبر الواحد الثقة عن النبي ﷺ... حتى حدث متكلمو المعتزلة بعد المئة من التاريخ فخالقو الإجماع في ذلك»^(١).

فابن حزم يرى أن خبر الواحد يفيد العلم البقني وهو ما يساوي خبر العامة عند الشافعى، كما أنه يرى أن المعتزلة بعد المائة هي التي خالفت في هذا.

ويبعد أن مصدر التفرقة بين المتأول والأحاديث يرجع إلى واصل بن عطاء شيخ المعتزلة [١٣١] يقول القاضى عبد الجبار نفلا عن واصل: «إن الحق لا يعرف إلا بكتاب الله تعالى .. وبخبر جاء مجىء الحجة وبعقل سليم»^(٢). قوله بخبر جاء مجىء الحجة هو الخبر الذى ترويه العامة.

ونجد في هذا السياق أبا علي الجبائى [٤] [٣٠] لا يعمل بخبر الواحد إلا ضمن شروط معينة، لا تتفق مع ما ذهب إليه الشافعى، وهذا مما يرجح أن المقصود بالمتكلمين هم المعتزلة، وأبو علي وإن كان توفي بعد الشافعى بمئه سنة، لكن يمكن أن يكون بذور هذه الفكرة كانت معاصرة للشافعى

يقول أبو علي إذا «روى العدلان خبراً، وجب العمل به، وإن رواه واحد فقط، لم يجز العمل به إلا بأحد شروط منها: أن يعضده ظاهر، أو عمل بعض الصحابة، أو اجتهاد، أو يكون منتشرًا»^(٣).

هذا التوجه من قبل الجبائى باشتراط اثنين من الرواية، أو الاكتفاء بواحد شريطة أن يظهر ما يؤيده من المؤيدات السابقة، يعبر عن تشدد من قبله في قبول السنة العملية ومن جملة حجمه أن النبي ﷺ لم يعمل بخبر ذي اليدين حتى سأله أبا بكر وعمر رضي الله عنهما^(٤)، كما أن الصحابة رضي الله عنهم اعتبروا العدد في الأخبار، فأبو بكر لم يقبل خبر المغيرة في الجدة، حتى رواه معه محمد بن مسلم^(٥)، ولم يعمل عمر بخبر أبي موسى في الاستئذان،

(١) ابن حزم، بحكم الأحكام: ١٠٨/١.

(٢) القاضى عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ٢٢٤.

(٣) أبو الحسين البصري، المختتم: ٣٨٧/٢.

(٤) روى البخارى «عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْصَرَفَ مِنْ أَثْنَيْنِ، فَقَالَ لَهُ ذُو الْبَيْنِينَ: «أَنْصَرْتَ الصَّلَاةَ، أَمْ نَسِيْتَ بِإِذْنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَلْصَنَقَتُ ذُو الْبَيْنِينَ؟ فَقَالَ النَّاسُ نَعَمْ، فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَصَنَعَ ذُو الْبَيْنِينَ أُخْرَيَيْنَ، ثُمَّ نَسِيَ بَكْرٌ فَسَجَدَ، مِثْلُ سَجْدَةِ أَوْ أَنْطُولٍ»، صحيح البخارى، كتاب الأذان، باب هل يأخذ الإمام إذا شك بقول الناس، رقم: ٧١٤؛ وفي رواية أخرى للبخارى وسلم «وفي القوم أبو بكر وعمر فهابا أن يتكلما»، صحيح البخارى، كتاب الصلاة، باب تشريك الأصحاب في المسجد وفي غيره، رقم: ٤٨٢.

(٥) روى أبو داود في سنته «عَنْ قَيْصِيرَةَ بْنِ دُؤْبَيْنَ، أَنَّهُ قَالَ جَاءَتِ الْجَدَةُ إِلَيْهِ أَبِي بَكْرِ الصَّدِيقِ، شَتَّالَةَ مِرَاثِهَا، فَقَالَ مَا لَكَ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى شَيْءٌ، وَمَا عَلِمْتَ لَكَ فِي سَمْعَةِ نَبِيِّ اللَّهِ شَيْءٌ، فَأَرْجَعَهُ حَتَّى أَسْأَلَ النَّاسَ، فَسَأَلَ النَّاسَ فَقَالَ الْمُنْتَهِيَّ بْنَ

حتى رواه معه غيره^(١)، كما أنه لم يعمل بخبر فاطمة بنت قيس، التي طلقها زوجها البتة فطالبت بالسكنى والنفقة^(٢).

الخلمية

بان لنا من خلال هذا البحث أن الإمام الشافعي أصل لمفهوم الخبر ومدى دلالته على العلم، والشافعي ليس بعيداً عن التأصيل فهو أول من قعد لأصول الفقه الذي يضبط فهمنا لكتاب الله تعالى وسنة رسوله. فالشافعي قسم الخبر إلى قسمين: خبر الخاصة وخبر العامة، وفي الواقع الأمر قلماً نجد هذه التسمية في كتب الأصول والكلام والحديث لكن مضمونها موجود.

خبر الخاصة هو ذاته الخبر الواحد، وخبر العامة هو ذاته الخبر المتوائز، وخبر الواحد والمتوائر منتشر في كتب الأصول والكلام والحديث.

لكن للافت للانتباه هذا القيد عند الشافعي في مدى الاحتجاج بالخبرين، خبر الخاصة يجب العمل به في فروع الدين، لأن دلالته لا تتجاوز الظن، بينما الخبر المتوائز يجب العمل به في أصول الدين فضلاً عن فروعه.

ومن المهم في هذا السياق أن خبر العامة لا يجوز تأويله، ولا إنكاره فضلاً عن رده فرده يُعد كفراً. وما ذكرناه هنا لا يخرج عن فهم المتكلمين والأصوليين والمحذفين كما ظهر لنا من خلال مدوناتهم ولعل هذا التقسيم جاء رداً على المتكلمين وهم المعزلة .

متتبعة: «حضرت رسول الله ﷺ أخطافاً السنين، فقال أبو بكر هل ملك غيرك؟ قيل مخدن بن مسلمة قيل ميل ما قال العبرة بن شعيبة، فأنفذه لها أبو بكر...»، سن أبي داود، كتاب الفراتض، باب في الجدة، رقم: ٢٨٩٤، ورواه الترمذى، سن الترمذى، كتاب الفراتض عن رسول الله ﷺ، باب ماجاء في ميراث الجدة، رقم: ٢١٠، ابن ماجه، سن ابن ماجه، كتاب الفراتض، باب الفراتض، باب الفراتض، باب الموطا، كتاب الفراتض، باب ميراث الجدة، رقم: ١٠٩٨.

(١) روى البخاري عن أبي سعيد الخدري، قال كنت في مجلس من مجالس الأنصار، إذ جاء أبو موسى كلأنه مذعور، فقال استأذنت على عمر ثالثاً، قلم يوذن لي فرجئت، فقال ما مطلك؟ قلت استأذنت ثالثاً قلم يوذن لي فرجئت، وكأن رسول الله ﷺ قال: إذا استأذن أحدكم ثالثاً، قلم يوذن له فليزجع، فقال والله لقيت علية بيته، أبئتم أحد محبة من النبي ﷺ؟ فقال أنس بن حذيفه لا يقptom مسكنه إلا لاستئذن القوم، فكنت استئذن القوم فشتت منه، فاخترط عمر أن النبي ﷺ قال ذلك، صحيح البخاري كتاب الاستذنان، باب التسليم والاستذنان، رقم: ٦٢٤٥.

(٢) روى مسلم عن الشعبي له دخل على فاطمة بنت قيس، سألها عن كثبه رسول الله ﷺ فيها، فيبنت له أن زوجها طلقها البنية، فقالت: «فَخَامِسَتْهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي السَّكْنِيِّ وَالنَّفَقَةِ، قَالَتْ قَلَمْ يَجْعَلُ لِي سَكْنِي وَنَفَقَةً» صحيح مسلم، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها، رقم: ١٤٨٠.

وكان عمر قد اعرض على هذا الحديث، وقال: «أنا نتراث كيابة الله، ونشأة نبئنا ﷺ لقول إيزأ، أنا نترأ لعلها حفظت أو نسيت، لها السكني والنفقة قال الله عز وجل: لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بَيْوَهُنَّ وَلَا يَخْرُجُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتُنَّ بِنَاحِشَةٍ مُبَتَّةٍ...» (١) [الطلاق] م. من. م.

ثبت المصادر والمراجع

١. إِحْكَامُ الْأَحْكَامِ، ابْنُ حَزْمٍ، دَارُ الْحَدِيثِ الْقَاهِرَةِ، ط. الْأُولَى: ٤٠٤ هـ ١٤٠٤.
٢. إِحْكَامُ الْأَحْكَامِ، الْأَمْدِي، سَيفُ الدِّينِ الْأَمْدِي، إِحْكَامُ الْأَحْكَامِ، تَحْقِيقُ سَيدِ الْجَمْلِيِّ، دَارُ الْكِتَابِ الْعَرَبِيِّ، بَيْرُوت، ط. الْأُولَى: ٤٠٤ هـ ١٤٠٤.
٣. اخْتِلَافُ الْحَدِيثِ، مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسِ الشَّافِعِيِّ، [اخْتِلَافُ الْحَدِيثِ - الشَّافِعِيِّ]
٤. إِرْشَادُ الْفَحْولِ إِلَى تَحْقِيقِ عِلْمِ الْأَصْوَلِ، الشَّوَّكَانِيُّ، تَحْقِيقُ مُحَمَّدِ سَعِيدِ الْبَدْرِيِّ، دَارُ الْفَكْرِ بَيْرُوت، ط. الْأُولَى: ١٤١٢ هـ ١٩٩٢ م.
٥. الْأَشْبَاهُ وَالنَّظَائِرُ، عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي بَكْرِ السَّيُوطِيِّ، دَارُ الْكِتَابِ الْعَلَمِيِّ، بَيْرُوت
٦. أَصْوَلُ الْبَزْدُوِيِّ [كَنزُ الْوَصْوَلِ إِلَى مَعْرِفَةِ الْأَصْوَلِ] عَلَيْهِ بَنُ مُحَمَّدِ الْبَزْدُوِيِّ الْحَنْفِيِّ، مَطْبَعَةُ جَاوِيدِ بَرِّيس - كَرَاتِشِي.
٧. أَصْوَلُ السَّرْخِسِيِّ، السَّرْخِسِيُّ، دَارُ الْكِتَابِ الْعَلَمِيِّ بَيْرُوتُ لِبَنَانُ، الطَّبِيعَةُ الْأُولَى ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.
٨. الْأَمْ، مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسِ الشَّافِعِيِّ، دَارُ الْفَكْرِ، بَيْرُوت، ط. الْأُولَى: ٤٢٢ هـ ٢٠٠٢ م.
٩. إِيَّاضُ الْحَقِّ عَلَى الْخَلْقِ، مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْوَزِيرِ، دَارُ الْكِتَابِ الْعَلَمِيِّ - بَيْرُوت، الطَّبِيعَةُ الْثَّانِيَّةُ، ١٩٨٧.
١٠. الْبَحْرُ الْمُحِيطُ فِي أَصْوَلِ الْفَقَهِ، بَدْرُ الدِّينِ مُحَمَّدُ بْنُ بَهَادِرِ الزَّرْكَشِيِّ، تَحْقِيقُ مُحَمَّدِ مُحَمَّدِ تَامِرِ، دَارُ الْكِتَابِ الْعَلَمِيِّ، بَيْرُوت، ط. ٤٢١ هـ ٢٠٠٠ م.
١١. الْبَرَهَانُ فِي أَصْوَلِ الْفَقَهِ، الْجَوَيْنِيُّ، تَحْقِيقُ عَبْدِ الْعَظِيمِ مُحَمَّدِ الدَّبِيبِ، دَارُ الْوَفَاءِ، الْمَنْصُورَةُ، مَصْرُ، ط. الْرَّابِعَةُ، ٤١٨ هـ.
١٢. تَحْكِيمُ الْعُقُولِ فِي تَصْحِيحِ الْأَصْوَلِ، الْحاَكِمُ الْجَشْمِيُّ، ت. عَبْدُ السَّلَامِ بْنُ عَبَاسِ الْوَجِيهِ، مَوْسِيَّةُ الْإِمَامِ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ التَّقَافِيَّةِ، الْيَمَنُ، ط. الْأُولَى: ٢٠٠١ م.
١٣. تَدْرِيبُ الرَّاوِيِّ فِي شَرْحِ تَقْرِيبِ النَّوَاوِيِّ، عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي بَكْرِ السَّيُوطِيِّ، تَحْقِيقُ: عَبْدُ الْوَهَابِ عَبْدُ اللَّطِيفِ، مَكَّةُ الْرَّيَاضِ الْحَدِيثَةُ - الْرَّيَاضُ.
١٤. التَّعْرِيفَاتُ، عَلَيْهِ بَنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ الْجَرْجَانِيِّ، تَحْقِيقُ إِبْرَاهِيمِ الْأَبِيَارِيِّ، دَارُ الْكِتَابِ الْعَرَبِيِّ - بَيْرُوت، ط. الْأُولَى، ٤٠٥ هـ ١٤٠٥.
١٥. التَّقْرِيرُ وَالتَّبْيَيرُ فِي عِلْمِ الْأَصْوَلِ، ابْنُ أَمِيرِ الْحَاجِ، دَارُ الْفَكْرِ، بَيْرُوت، ط. ٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م.
١٦. تَمْهِيدُ الْأَوَّلَى وَتَلْخِيصُ الدَّلَالِ، الْبَاقِلَانِيُّ، ت. عَمَادُ الدِّينِ أَحْمَدُ حِيدَرُ، مَوْسِيَّةُ الْكِتَابِ التَّقَافِيَّةِ، ط. الْأُولَى: ١٩٨٧ م، دَارُ الْكِتَابِ الْعَلَمِيِّ - بَيْرُوت، ط. الْأُولَى، ٤١٣ هـ ١٤١٣.



١٧. التوحيد، الإمام الماتريدي، تحقيق بكر طوبال أوغلي، محمد آروتشى، مركز البحوث الإسلامية، تركيا
١٨. الرسالة، الشافعى، تحقيق أحمد محمد شاكر،
١٩. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تاج الدين السبكى، تحقيق: علي محمد معرض، عادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب - لبنان / الطبعة: الأولى: - ١٩٩٩ م - ١٤١٩ هـ
٢٠. سنن أبي داود، فرض مضغوط ضمن موسوعة الحديث الشريف، الإصدار الثاني: ،٢٠٠٠
٢١. الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح، برهان الدين أبو إسحاق الأنباشى، تحقيق: صلاح فتحى هلال، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ ١٩٩٨ م
٢٢. شرح التلويع على التوضيح لمعنى التنقية في أصول الفقه، سعد الدين مسعود بن عمر الفتزاوى، تحقيق زكريا عميرات، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة: الطبعة الأولى ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م
٢٣. شرح المقاصد في علم الكلام، سعد الدين الفتزاوى، دار المعارف النعمانية، الباكستان، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م
٢٤. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، فرض مضغوط ضمن موسوعة الحديث الشريف، الإصدار الثاني: ،٢٠٠٠ ، إنتاج شركة البرامج الإسلامية الدولية.
٢٥. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، فرض مضغوط ضمن موسوعة الحديث الشريف، الإصدار الثاني: ،٢٠٠٠ ، إنتاج شركة البرامج الإسلامية الدولية، الطبعة الأولى ١٤٢٠ هـ ١٩٩٩ م
٢٦. العقيدة الإسلامية وأسسها، عبد الرحمن حسن حبنكة، دار القلم، دمشق، ط. الثانية عشر: ١٤٢٥ هـ / ٢٠٠٤ م.
٢٧. فتح الباري، ابن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت: ١٣٧٩ م.
٢٨. الفرق بين الفرق، أبو منصور عبد القاهر البغدادي، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط. الثانية، ١٩٧٧ م.
٢٩. فضل الاعتزاز وطبقات المعتزلة، القاضي عبد الجبار، تحقيق: فؤاد سيد، ط . الثانية، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م.
٣٠. كبرى اليقينيات الكونية، محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق، ط. ٢٦، ٢٠٠٦ م.

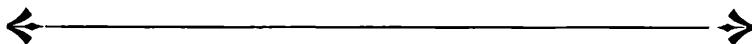


٣١. الكفاية في علم الرواية، أحمد بن علي المعروف بالخطيب البغدادي، تحقيق: أبو عبدالله السورقي ، إبراهيم حمدي المدنى، المكتبة العلمية، المدينة المنورة.
٣٢. الكليات، أبو البقاء الكفوئ، تحقيق عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
٣٣. اللمع في أصول الفقه، أبو إسحاق الشيرازي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ ، ١٩٨٥م.
٣٤. المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، سيف الدين الأدمي، ضمن كتاب المصطلح الفلسفى عند العرب، لعبد الأمير الأعسم، الدار التونسية للنشر بتونس، المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر، ١٩٩١م.
٣٥. المستصفى في علم الأصول، محمد بن محمد الغزالى أبو حامد، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافى
٣٦. المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى: ١٤٠٣هـ
٣٧. مقى المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد الخطيب الشريبي، دار الفكر، مكان النشر بيروت
٣٨. المقى في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار، الجزء الخامس، تحقيق محمود محمد الخضير، مراجعة إبراهيم مذكر.
٣٩. المنهل الروي، ابن جماعة، تحقيق محى الدين عبد الرحمن رمضان، دار الفكر، دمشق، ط. الثانية، ١٤٠٦هـ
٤٠. النبراس شرح العقائد، عبد العزيز الفرهاري، آستانة، تركيا.
٤١. نهاية السول شرح منهاج الوصول، عبد الرحيم الأسنوي، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان
٤٢. الورقات في أصول الفقه، عبد الملك الجوبيني، تحقيق عبد اللطيف محمد العبد.



التصوير الفني بالحروف في الشعر العباسى

أ.د. أحمد علي محمد^(*)



المقدمة:

نريد أن نشيّع في مفتاح هذا المبحث، الذي نريد تخصيصه لدراسة الصور الفنية المتصلة بأشكال الحروف العربية، أن حروف العربية ليست مجرد رموز للأصوات، كما أنها ليست أشكالاً لتأليف الكلمات فحسب، بل هي بني لها دلالات كامنة في ذاتها، وهي بعدئذ صوراً تشيكيلية لها جانب تعبيري شغل حيزاً واسعاً في القصيدة العربية ولاسيما في العصر العباسى . من أجل ذلك أردنا تأكيد حقائقين أساسيتين: الأولى تتصل بالجانب الذلالي للحروف العربية بوصفها رموزاً للأفكار ، ولكونها هيئات للمعاني التجريدية كما برزت عند أهل التصوف على نحو خاص ، والثانية تتصل بالجانب التشكيلي الفني باعتباره جزءاً من الصورة الأدبية . وأما هدف هذا المبحث فيتمثل في إبراز فلسفة الحروف العربية من جهة ، وتحديد الحيز الذي تحتلّه في التفكير الشعري الفني من جهة ثانية، لما يمثله هذان الجانبان من أهمية في

(*) أستاذ الأدب العباسى في كلية الآداب بجامعة البصر.



الدراسة الأدبية، ولاسيما أن المباحث النقية الحديثة انصرفت عن هذا الجانب بقصد أو بغير ما قصد.

من أجل ذلك يريد هذا المبحث تناول التصوير الفنية بالحروف من خلال الأفكار الآتية:

١. علم الحروف وعالمها.
٢. أسرار الحروف وحساب الجمل .
٣. منازل الحروف.
٤. أنماط التصوير بالحروف.
٥. الخاتمة والنتائج.

أما المنهج المتبعة في هذه الدراسة فيقوم على خطوتين أساسيتين: الفهم والتفسير، أعني فهم المقاصد وتفسيرها بالنظر إلى الأنماط والمفاهيم والرموز، وتتبع المقولات الأدبية التي تفضي إلى الطاقات الخيالية والأسطورية الكامنة في الأساق الأدبية التي تشفّ عن جزء من التاريخ القافي للإنسان، ومن هنا بدا لنا أن النصوص الشعرية التي نريد دراستها من خلال ذلك النهج لا تعبّر عن ظواهر فردية دائمة، بل تعبّر أيضاً عن ظواهر جماعية، تمتّص بعضًا من رحيقها الرمزي من الموروث الفكري ومن المرجعية الدينية على حد سواء، من أجل ذلك سيلحظ القارئ الكريم أن البحث يشيع مصطلحات وعبارات مخصوصة كالأنماط، وروابط اللاشعور، والصور الفطرية ذات الطاقة الخيالية الرمزية والأسطورية وغيرها.

١- علم الحروف وعالمها:

علم الحروف لا يخضع للتجريب بمقدار اتصاله بالإبداع الكشفي والحدس الصوفي، ومع ذلك فهو لا يقطع صلته بالمعرفة، ولا يستعدى المنطق، إلا أن التصور الميثولوجي قد يكون مجاله الأرجح، بوصفه علماً صوفياً بامتياز سبيلاً للكشف، ولا يعني بالعلم الصوفي تلك المعرفة الوجودانية المنقطعة عن العالم الحسي فحسب، بل نريد مجلماً الخبرات التي تتجسد عن تجرب فنية تجدر المعنى الأدبي بطريق نقل مرجعيته من الواقع الموضوعي إلى اللغة.

لقد تراءى في مخيال المتصوفة أن للحروف العربية عالم لم يطلع عليها الناس، لأن علم الحروف منوط بالعرفان ومرتبط بالارتفاع ومتصل بالتخاذل . إنه علم وعالم لا يطاله إلا الحدس ولا يحيط به إلا الوجودان، وكذا الشعراً الذين اكتشفوا المعنى الشعري من خلال تعاملهم الوجوداني مع اللغة، لم يبعدوا في هذه الجهة عن المتصوفة، لا بل إنهم تعاملوا مع اللغة الشعرية تعاملًا صوفياً، فقطعوا صلتهم بالعالم الموضوعي في سبيل الكشف، من أجل ذلك أوجدوا المعنى الذي يعد جوهر تجاربهم الشعرية، كما أن المعرفة الوجودانية جوهر التجارب الصوفية، وكان الغريقان قد التقى حول اللغة بوصفها مصدرًا للمعرفة، لهذا كان لابد



من الكلام لماماً على علم الحروف عند أهل التصوف قبل الولوج في عوالمها عند أعلام الشعر العربي في العصر العباسي، الواقع أن القارئ سيلمح أن الموضوع – وهو يضم معرفة المتصوفين إلى أوهام الشعراً – قد ضحى بوحدته الموضوعية وتخلّى عن نواته التي حددتها عنوانه، غير أن إمعان النظر في لقبي الموضوع يذهب بالقارئ إلى أفقين غير متبع في مجال الدراسات الأدبية، وفعواه أن دارسي الأدب يصرّون الجبل ويقطّعون الوشائج بين الأدب والتصوف، لأن التصوف ذهب إلى مجال الفلسفة، وبقي الأدب بعيداً عن الكشف المعرفي وعن الحدس الصوفي في آن، فكان مجالاً للإحساس ومضماراً للتهجّس.

يريد هذا البحث تناول الحروف بوصفها صوراً من صور التشكيل الفني في الشعر العباسي، أنواعها حروف الهجاء، ليس بوصفها رمزاً تلخص الكلمات، بل باعتبارها وسائل لأداء المعاني، بمعنى أن الحروف جزء من التصوير الفني الذي ينحو به الشعراء منحى تجريدياً خالصاً، ليستabil الحرف العربي بتشكيلاته الخطية ذا معنى، وليس ذلك فحسب، بل تحول الأمر عند فئة من الشعراء إلى استلهام المعاني الشعرية من أشكال الحروف ومن تشكيلاتها في آن، ومن هنا كان للحروف بأشكالها الرمزية المختلفة أثرٌ في توسيع المعاني الشعرية، وقد أثر البحث الوقوف عند هذه الناحية التصويرية لما لها من أهمية بالغة في تنوع الوسائل التعبيرية في الشعر العباسي، وكان البحث النقدي الحديث قد غفل عن هذه المسألة.

ومن هنا بدا لنا أنه يمكن الوقوف من خلال هذا العلم، أعني علم الحروف، على طقوس وتعاليم يamicانية لم يعرّفها سوى المتصوفة، إذ جعلوا الحروف في أربعة مراتب: الأولى مرتبتها سبعة أفالك وهي الألف والزاي واللام، والثانية مرتبتها ثمانية أفالك وهي النون والصاد والضاد، والثالثة مرتبتها تسعة أفالك وهي العين والغين والسين والشين، والرابعة مرتبتها عشرة أفالك وهي الباء والناء والباء والجيم والخاء والدال والذال والراء والطاء والظاء والفاء والقاف والكاف والميم والواو والهاء والباء(1). وحال الحروف في مراتب أفالكها يحدد طبيعتها من حيث الحرارة والرطوبة والبيوسنة والبرودة، فالمرتبة السبيعية طبيعة حروفها حارة يابسة ماعدا الألف التي توزع من حيث طبيعتها جميع الصفات أي الحرارة والبرودة والرطوبة والبيوسنة، وهذا يعني أن طبيعتها لينة تتلاعماً مع ما يصاحبها من أحوال فتأنّي حارة مع الحر وباردة مع البارد ويباسة مع اليابس ورطبة مع الرطب . أما الأحرف الثمانية طبيعة حروفها حارة يابسة، والمرتبة التسعاً طبيعة حروفها باردة يابسة، والمرتبة العشرين طبيعة حروفها حارة يابسة ما عدا الحاء والخاء فهما باردينان يابستان، والهمزة والهاء باردينان رطبان(2). ومما تقم بتضيح ارتباط الحروف بالحياة الطبيعية أي بالحركة الكونية والأفالك واختلاف الفصول وتبديل الطبيعة، وما ذاك إلا لتحديد وختانها بوصفها



رموزاً لعلم حسي لا يطلع عليه سوى العارفين من المتصوفة، من أجل ذلك جعلوا الحروف السبعة مقصورة في دلالاتها على الحضرة الإلهية، والمرتبة الثمانية من الحروف تدل على الإنسان، والتسعية تدل على الجن، والعشرية تدل على الملائكة (٣).

إن الحال التي عليها الحروف في مراتيبها ودلالاتها ما هي في الواقع أمرها سوى رموز عالم الطبيعة، لا بل إنها وسيلة للكشف ووسيلة للتأويل ومن ثم إبراك المغزى من الخلق، وهنا يعقد محبي الدين بن عربى مقارنة لطيفة بين حال الحروف مع الطبيعة، وحال الروح والجسم مستدلاً من خلال التأويل على ضرورة عودة الفرع إلى الأصل، يقول: «الحرارة والرطوبة هي الحياة الطبيعية، فلو كان لها فلك كما لأخواتها في المزجة لانقضت دورة ذلك الفلك وزال سلطانه في الحياة العرضية ... لأننى الأرواح لما كانت حياتها ذاتية لها لم يصح فيها موت البدة، ولما كانت الحياة في الأجسام بالعرض قام بها الموت والفناء؛ لأن حياة الجسم الظاهرة من آثار الروح كنور الشمس الذي في الأرض، فإذا مضت الشمس تتبعها نورها، وبقيت الأرض مظلمة، كذلك الروح إذا رحل عن الجسم إلى عالمه الذي جاء منه تبعته الحياة المنتشرة منه في الجسم الحي، وبقي الجسم في صورة جمام في رأي العين فيقال مات فلان، وتقول الحقيقة رجع إلى أصله، «منها خلقتكم وفيها نعيدهم ومنها نخرجكم تارة أخرى» (٤).

عناصر الطبيعة متضادة كالحرارة والبرودة، فلا يمتزجان كما يورد ابن عربى، وإنما يمتزج ضد الضد بالضد الآخر مثل امتزاج الحرارة بالبيوسة ف تكون النار، ومن امتزاج الحرارة بالرطوبة يوجد الهواء، ومن امتزاج البرودة بالرطوبة يكون الماء، ومن البرودة والبيوسة يتشكل التراب. فهذه عناصر الوجود الأربع في العالم الطبيعي التي تضاهي الحروف، فالنار تتحول هواء والهواء ناراً كما تقلب الثناء بحسب قول ابن عربى طاء والسين صاداً، لأن صور الموجودات توافق حال الأمهات الأول التي في الأفلاك، إذ الفلك الذي وجد عنه التراب «وجد عنه حرف الثناء والثناء وما عدا رأس الجيم ونصف تعريفة اللام ورأس الشاء وثلثا الهاء والدال اليابسة والنون والميم، والفك الذي وجد عنه الماء وجد عنه حرف الشين والغين والطاء والهاء والضاد ورأس الباء بالنقطة الواحدة ومدة جسد الفاء دون رأسها ورأس الكاف وشيء من تعريفته ونصف دائرة الطاء المعجمة الأسبق، والفك الذي وجد عنه الهواء وجد عنه طرف الهاء الأخير الذي يعقد دائرتها ورأس الفاء وتعريفة الشاء على حكم نصف الدائرة ونصف دائرة الطاء المعجمة الأعلى مع قائمته وحرف الذال والعين والزاي والصاد والواو، والفك الذي وجد عنه النار وجد عنه حرف الهمزة والكاف والباء والسين



والراء وأس الجيم وجسد الياء باثنتين من أسفل دون رأسها ووسط اللام وجسد القاف دون رأسه، وعن حقيقة الألف صدرت هذه الحروف كلها وهو فلكها روحًا وجسداً(٥). ومن الواضح أن ربط تكوين الحرف بتكون الوجود وفق عناصره الأربع يفضي إلى معرفة نمطية تعضد العلم الذي خصه المتصوفة بحروف العربية، وهو مجال كشفي، بمعنى أن أحداً لا يحيط بهذا العلم إلا أصحاب العرفان، ومحبي الدين بن عربى على رأسهم، بوصفه واحداً من أسمهم في تفتيق نمط علم الحروف العربية بالنظر إلى عناصر الوجود. والسؤال المحير بالفعل كيف تكون الحروف أصلاً وعناصر الكون فرعاً، كما يشي كلام ابن عربي الآنف؟

هل يعني أن الرمز حقيقة والرموز إليه صورة من صورة الحقيقة؟ نحن نعرف أن الحرف إشارة ورمز لصوت أو مجموعة أصوات، ومن خلال علاقة ائتلافية بينهما ينشأ المفهوم من جراء الاعتياد أن ذلك الرمز المرتبط بصوت كذا يجسد مفهوماً ما، بيد أن تلك الصور المتكاملة أعني الحرف والصوت والمفهوم معاً، أضحت أنماطاً لفهم وللتعبير البشري في سائر اللغات، ولم يصدق أن قرأتنا كلاماً يشي بأن الرموز والأصوات والمفاهيم – وهي مجردمحاكاة لظواهر الطبيعة والوجود والكون – تشكل أنماطاً علىياً، في حين تتحول الطواهر الوجودية والكونية التي تقوم عليها الطبيعة أنماطاً صغرى أو هي على حد تعبير ابن عربي مجرد فروع.

هذه المسألة أقصد تغيير الأنماط، جزء من علم التصوف الحدسي، وقد أفضى إلى تصنيفات بعدئذ على النحو الآتي:

- ١— الهاء والهمزة عالم الجبروت والعظمة.
- ٢— الحاء والخاء والعين والغين العالم الأعلى وعالم الملكوت.
- ٣— الناء والثاء والجيم وال DAL و الدال والراء والذال والظاء والزاي والظاء والكاف واللام والنون والصاد والضاد والقاف والسين والشين والباء العالم الأوسط .
- ٤— الباء والميم والواو العالم الأسفل.
- ٥— الفاء العالم الممترج بين العالم الأوسط والأسفل.
- ٦— الكاف والقاف والظاء والظاء والصاد والضاد العالم الممترج بين عالم الملكوت وعالم الجبروت.

وهذا التصنيف تميّز عنه أنماط جديدة، وذلك بربط الحروف بطبقات العالم، وفق التصور الصوفي الذي يجعل علم الفلسفة مجرد أنماط صغرى وبدائية، أو هي فروع تابعة لمراتب الحروف، ولا نعرف كيف جعلوا الحاء والخاء والعين والغين دالة على عالم



الملوك؟ أهي مسألة تتصل بالثنائيات الشكلية، فهذه تصدق على العين والغين، لكنها لا تصدق على الخاء والهاء لأنها ثلاثة الرسم، أعني أنها من جهة الرسم ثلاثة (ج خ خ)، فلماذا استبعدوا الجيم ولماذا جاؤوا بالعين والغين؟ هل لشكل الحروف علاقة في هذه المسألة، أي إنها جميعاً تشكل جزءاً من الأذرة (ح خ ع غ)؟

وفحوى القول: للحروف حيز في الطبيعة والكون بحسب المعرفة الصوفية، إذ الحروف تتقسم في مراتبها بحسب تقسيمات الأفلاك، ولن عدد الفلكيون تسعة أفلاك للعالم العلوى كما يقول التيفاشي: «أعلاها الفلك المحيط وهو لا كوكب فيه ... ويليه فلك الكواكب الثابتة وفيه جميع الكواكب ما عدا الكواكب السبعة السيارة، ويليه فلك زحل وفلک المشتري وفلک المريخ وفلک الشمس وفلک الزهرة وفلک عطارد ثم فلك القمر وجميع هذه الأفلاك التسعة أجسام كربيات ... وقد قسموا الفلك الثامن إلى اثنى عشر برجاً وهي الحمل والثور والجوزاء...» (٦).

إلا أن العالم العلوى عند المتصوفة يتألف من عشرة أفلاك، من أجل ذلك كانت للحروف عندهم منازل كمنازل الأفلاك سبعة وثمانية وتسعية وعشرين، ثم امتنجت الحروف بعالم الطبيعة فإذا بها شارك الطبيعة بصفات البوسفة والبرودة والرطوبة والحرارة، لتتصل بالعناصر الأربع المكونة للطبيعة النار والهواء والترباب والماء، إذ زعموا أن هنالك أحلافاً مائنية مثل (ش غ ط ح ص ..) وهوانية مثل (ذ ع ز ..) ونارية مثل (ء ك ب س ..) وترابية مثل (ث ت ..)، وبعد ذلك اتصلت الحروف بالعالم بطبقات العالم فمنها، ما يدل على العالم العلوى ومنها ما يدل على العالم الأوسط ومنها ما يتصل بالعالم السفلي ومنها ما يتوسط بين هذه العالم، وفي ذلك دلالة كافية على أن عالم الحروف عند المتصوفة جزء من العالم الطبيعي وجزء من الكون، وقد أصاب علم الحروف ما أصاب العلوم الأخرى من تحويله بطريقة المتصوفة، أعني أن المعرفة الصوفية تحول من المعرفة العقلية وتتزاح كلية إلى المعرفة الحدسية الخاضعة للإحساس أكثر من التجريب والمنطق، وما يدل على ذلك قول ابن عربي: «حرف النون نصفه زاي مع وجود الألف بهذا الاعتبار تعطيك الأزل الإنساني كما أعطاك الألف والزاي واللام في الحق غير أنه ظاهر بذلك أزي لا أول له ولا مفتح لوجوده في ذاته» (٧)، وهذا وإن دل على جانب تأويلي إلا أنه من منظور المنطق لا يخرج عن معرفة أسطورية تريد أن تصنع أنماطاً موازية للأنمط المعرفية العلمية.

٤- أسرار الحروف وحساب الجمل:

عرف في تراث العرب حساب رموزه الحروف العربية سمي بحساب الجمل، ومعناه كما يورد ابن خلدون: «حساب في حروف أبجد من الواحد إلى الألف أحداً وعشراً ومائتين



وألفاً ... وهي الألف الدالة على الواحد والباء الدالة على العشرة وهي واحد في مرتبة العشرات والكاف الدالة على المائة لأنها واحدة في مرتبة المئين، والشين الدالة على الألف ؛ لأنها واحدة في مرتبة الألوف، وليس بعد الألف عدد يدل عليه بالحروف ؛ لأن الشين هي آخر حروف الأبجدية»^(٨).

يتم الحساب بالأحرف بترتيب «الحروف الأربع على نسق المراتب ف تكون منها كلمة رباعية وهي (أيقش)، ثم فعلوا ذلك بالحروف الدالة على اثنين في المراتب الثلاث وأسقطوا مرتبة الألف منها ؛ لأنها كانت آخر حروف أبجد، فكان مجموع حروف الاثنين في المراتب الثلاث ثلاثة حروف وهي الباء الدالة على اثنين في الأحاد، والكاف الدالة على اثنين في العشرات، والراء الدالة على اثنين في مراتب المئين وهي مائتان وصيروها كلمة واحدة وهي (بكر) . ثم فعلوا ذلك بالحروف الدالة على ثلاثة فنشأت عنها كلمة (جلس) وكذلك إلى آخر حروف أبجد، فصارت تسع كلمات: أيقش – بكر – دمت – هنث – وضعخ – زغد – حفط – طضعخ، مرتبة على توالى الأعداد، وكل كلمة عددها الذي هي في مرتبته ... فإذا أرادوا طرح الاسم بتسعة نظروا إلى كل حرف منه في أي كلمة هو من هذه الكلمات، وأخذوا عددها مكانه، ثم جمعوا الأعداد التي يأخذونها بدلاً من حروف الاسم، فإن كانت زائدة على التسعة أخذوا ما فضل عنها، وإلا أخذوه كما هو، ثم يفعلون كذلك بالاسم الآخر وينظرون بين الخارجين بما قدمناه»^(٩).

ويعقب ابن خلدون على هذا الضرب من الحساب قائلاً: «والسر في هذا القوانين بين، وذلك أنَّ الباقي من كل عقد من عقود الأعداد بطرح تسعة إنما هو واحد، فكأنَّه يجمع عدد العقود خاصة من كل مرتبة فصارت أعداد العقود كلها أحاداً، فلا فرق بين الاثنين والعشرين والمائتين واللائين، فكلها اثنان ... وكان شيوخنا يقللونها من شيخ في المغرب من هذه المعارف من السيماء وأسرار الحروف والنجمة وهو أبو العباس البناء»^(١٠).

وصفوة القول في حساب الجمل: إنه ضرب من المعرفة السرية الملغزة التي لا تستند إلى برهان، وهي من ثم معرفة صوفية تفضي كما قال ابن خلدون إلى ضرب من النجمة والسحر، وهي بدورها لا تبتعد في غليانها عن علوم الحروف الصوفية بوصفها نمطاً لمعارف حدسية بدائية تجاوزتها الأساق المعرفية في عصور العلم كافة.

٣- منازل الحروف:

للحروف منازل في الوجود بحسب التصور الميثولوجي الصوفي، كما لها منازل وهياكل تشي بكثير من المعاني عند سائر الشعراء، إذ يحوز حرف الألف شرفاً لا يحوزه غيره من حروف العربية، فهو من حيث الصورة له قوام مستقيم، وشكل جميل ممتد، ويضاهي من



حيث الهيئة للعدد / ١/ واحد، وقد أفاد الشعراء من ذلك التصور التجريدي في التشبيه على النحو الذي يشير إليه الصنوبرى في قوله:

أكرم بعَمْ وَخَالٍ قَمْتُ بِنَهَمَا كَمَا نَقَوْمُ عَلَى تَعْدِيلِهَا الْأَلْفُ

وهذا معنى في الشعر معقود على الافتخار أو المديح، إذ الصنوبرى هنا يفخر بنفسه ويغتر باستقامته سواء أكانت تلك الاستقامة متصلة بالشكل والهيئة أم أكانت تتصل بالشيم والأخلاق؛ لأن الاستقامة تقع في هاتين الجهازين.

وهيئه الألف المستقيمة لا تتصل دائمًا بالامتداح والتفاخر، لأنّ من عادة الشعراء تقلّب الوسائل اللفظية وتحريك الرموز لتعبر عن حالات كثيرة، فها هوذا ماني الموسوس يستعمل الألف للدلالة على الرقة والنحول والضعف والهزال في قوله:

وَمَدْنَفٌ زَادَ فِي النَّحْوِ مِنَ الْوَجْهِ — دَإِلِي مَثْلَ دَقَّةِ الْأَلْفِ

فهذا أقصى ما وصل إليه الشعراء في مسألة التعبير التجريدي بطريق حرف الألف، أما المتصرفون فقد خرجوها بهذه مسألة إلى نحو أعلى ما يكون بالميثلوجية، يقول ابن عربي:

أَلْفُ الْأَذَّاتِ تَنْزَهَتْ فَهَلْ لَكَ فِي الْأَكْوَانِ عَيْنٌ وَمَحْلٌ

يريد أن الألف رمز للخلق الأجل، ثم يشير إلى أن الألف «ليس من الحروف عند من شم رائحة من الحقائق، ولكن سنته العامة حرفاً، فإذا قال المحقق إنه حرفة، فإنما يقول ذلك على سبيل التجوز في العبارة، ومقام الألف مقام الجمع، له من الأسماء اسم الله، وله من الصفات القيمية، وله من أسماء الأفعال المبدئي والباعث...» (١١).

أما ابن الفارض فقد نحا بالباء نحوأً يغاير وظيفتها النحوية لتلبس دلالة تناقض الخفض والجر، فتفقدوا رمزاً للرفعية وعلى المكانة في قوله:

وَلَوْ كُنْتَ بِي مِنْ نَقْطَةِ الْبَاءِ خَفْضَةً رُفِعْتَ إِلَى مَا لَمْ تَنْلَهُ بِحِيلَةٍ

في حين جعل أبو نواس من نقاط الثناء نظيراً للألفي فقال:

أَنَافِي كَنْقَطِ الثَّاءِ فِي طَرْسِ دَمْنَةِ وَنَوْيِ كَدُورِ التَّوْنِ مِنْ خَطَّ كَاتِبِ

وهذه الصورة متكررة في شعر أبي نواس إذ يقول:

رَأَيْتُ فَدُورَ النَّاسِ سُودَاءً مِنَ الصَّلَى وَقَدْ الرَّقَاشِيْنِ زَهْرَاءِ كَالْبَدْرِ

تبَيَّنَ فِي مَخْرَشِهَا أَنَّ عَوْدَهَا

بَيْتِهِ لِلْمَعْتَدِي بِفَنَائِهِ ثَلَاثَانِ كَنْقَطِ الثَّاءِ مِنْ نَقْطِ الْحَبْرِ

وقد تبعه الصنوبرى في قوله:

وَرَكَّذَ مَثْلَ نَقْطِ الثَّاءِ جَانِحَةً عَلَى خَصِيفٍ نَوْيِ سَفَعَ يَحَامِيْمِ



وكذا نهضت عطفة الجيم في كلام أبي نواس طرفاً في الصورة جسد فيه الطائر في قوله:
كعفة الجيم بـكـفـ أـسـرا
 وفي قوله:

أـصـيقـ أـرـضاـ منـ مـقـامـ المـيـم أو نقطـةـ بيـنـ جـنـاحـ الجـيم
 ثـمـةـ جـانـبـ تـشـكـيلـيـ وـاضـحـ حـازـهـ التـعـبـيرـ بـالـحـرـوفـ،ـ إـذـ غـدـتـ عـطـفـةـ الجـيمـ جـزـءـاـ مـنـ الصـورـةـ
 الأـدـبـيـةـ،ـ فـصـارـ لـلـجـيمـ جـنـاحـ،ـ وـكـذـاـ اـسـقـامـتـ نـصـفـ الصـادـ فـيـ كـلـامـ دـيـكـ الـجـنـ طـرـفـاـ فـيـ التـشـبـيـهـ
 فـيـ قـوـلـهـ:

وـفـيـ النـفـسـ مـنـيـ قدـ طـوـيـتـ مـأـربـاـ
 إـلـىـ مـنـ إـلـيـهاـ حاجـتـيـ وـمـأـربـيـ
 لـهـاـ مـنـ مـهـاـ الرـأـمـلـ عـيـنـ كـحـيلـةـ
 كـانـ غـلـامـاـ حـانـقـاـ خـطـةـ لـهـاـ
 وـرـبـماـ غـدـتـ مـسـأـلـةـ عـنـدـ أـبـيـ تـكـلـمـ أـكـثـرـ تـعـقـيـداـ حـينـ تـكـلـمـ عـلـىـ الـعـلـاقـةـ بـيـنـ حـرـفـ الـلـامـ
 وـالـدـرـعـ فـيـ قـوـلـهـ:

لـبـاسـ سـرـدـ الصـبـرـ مـدـرـغـ بـهـ فـيـ الحـادـثـ الجـلـلـ اـدـرـاعـ الـلـامـ
 كـمـاـ أـنـ بـعـضـاـ مـنـ الشـعـرـاءـ تـحـدـثـواـ عـنـ اـنـتـصـالـ الـلـامـ بـالـأـلـفـ بـحـسـبـ تـعـبـيرـ أـبـيـ دـلـامـةـ فـيـ
 قـوـلـهـ:

هـذـيـ مـقـالـةـ شـيـخـ مـنـ بـنـيـ أـسـدـ
 تـخـطـهـاـ مـنـ جـوـارـيـ الـمـصـرـ كـاتـبـةـ
 أـوـ عـنـاقـ الـلـامـ لـلـأـلـفـ كـمـاـ يـقـولـ الصـنـوـبـريـ
 عـلـيـ دـنـاـ الفـرـاقـ فـكـزـ
 وـقـرـبـ عـانـقـةـ وـعـانـقـةـ
 وـأـمـاـ النـونـ عـنـدـ أـهـلـ التـصـوـفـ فـحـرـفـ نـصـفـهـ زـايـ معـ وـجـودـ الـأـلـفـ بـهـذـاـ الـاعـتـيـارـ تعـطـيـكـ
 الـأـرـزـلـ الـإـنـسـانـيـ كـمـاـ أـعـطـاـكـ الـأـلـفـ وـالـزـايـ وـالـلـامـ فـيـ الـحـقـ غـيـرـ أـنـهـ فـيـ الـحـقـ ظـاهـرـ بـذـاتـهـ
 أـزـلـيـ لـأـوـلـ لـهـ وـلـاـ مـفـتـحـ لـوـجـودـهـ فـيـ ذـاتـهـ (١٢ـ).

فـيـ حـينـ أـنـ النـونـ عـنـدـ اـبـنـ هـرـمـةـ جـزـءـ مـنـ الـعـالـمـ الـحـسـيـ،ـ أـوـ أـنـهـ طـرفـ مـنـ صـورـةـ
 انـعـقـدـتـ عـلـىـ نـحـوـ يـشـيـ بـشـبـهـ بـيـنـهـ وـبـيـنـ النـؤـيـ فـيـ قـوـلـهـ :
عـفـتـهـ ذـيـوـلـ مـاـ إـنـ تـبـيـنـهـ وـنـؤـيـ كـخـطـ النـونـ مـاـ إـنـ تـبـيـنـهـ



من الواضح أن الجانب التصويري باد هنا من خلال تجسيد المعنى بصورة حسية، أعني حين شبه النؤى بالنون، وكان الصنويري في الشاهد الأنف قد عقد صلة بين نقط النساء والأثافي، إذ نهض طرفاً الصورة في جانب حسي، أو بلغة البلاغيين شبه محسوساً بمحسوس، بيد أن المشبه به يتصل بعالم الحس من جهة الرمز، ذلك لأن الحروف عاممة رموز لا تقوم عليها إلا الكلمات، وعليه فإن تحويل وظيفتها يدل على جانب تجريدي مهم، إذ غدا حرف النون من خلال ذلك التصور التجريدي ذا معنى، أي من حيث شكله الشبيه بالدائرة، وهنا نلاحظ أن التعبير بالنون على معنى الاستدارة شديد الدلالة على حقيقة الصورة الشعرية التي تقدم المعنى أو تقدم الإحساس، إذ الصورة من حيث التكوين شكل حسي للتعبير عن المعنى، وإذا ما أمعنا النظر في حقيقتها نجد أن لها جانبًا تجريدياً، لا ينسق والتعریف الموضوعي للصورة الفنية، فلو نظرنا إلى الشبيه مثلاً وجدنا أنه قبل أن يستقر في شكل حسي (مشبه + مشبه به) كان مسألة تجريدية رمزية، وهي محض اتفاق، في حين أن الصورة المعقودة على أشكال الحروف أعظم دلالة على حقيقة الصورة، أعني أنها شكل حسي لتقييم المعنى، والصورة الآفنة تؤكد ما أشرنا إليه، إذ شكل النون يشبه على وجه الحقيقة النؤى، أي الحفرة التي تكون حول الخبراء، فهذان من حيث الشكل مُوْتَفَان، بيد أن تلك العلاقة ليست محض اتفاق بين الشعراء، أي إنها ليست صورة نمطية في الشعر، لذا كان من السهل الانزياح عنها وتجاوزها، لتبقى فاعليتها في كونها تعبيراً فريداً بعيداً عن النمطية، من أجل ذلك كانت دلالاتها مرتبطة بالتصور الفردي لدى كل شاعر على حدة، وهذا هو مصدر الثراء فيها، إذ لا يمكن أن نعيد المعنى السابق إلى سياق خاص، ذلك لأن الحاضن الأساسي لهذا اللون من التعبير التجربة الشخصية لكل شاعر، أقصد التجربة التي يتمتصض عنها معنى خاص، والدليل على ذلك الاختلاف الشديد في دلالة النون في مجال التصوير الفني، إذ هي دلالة على قدر كبير من الاختلاف والتباين، فإذا كانت النون والنؤى سواء عند ابن هرمة، فإن لها عند أبي نواس معنى مغايراً في قوله:

وأحسنُ الناس مهجرًا أفقاً أشبة شيء بمحجر النونِ

كذلك نكتسب معنى آخر في قول أبي العلاء المعري:

حتى سطرنا بها البيداء عن عرضِ وكل وجاء مثل النون في السطرِ
قال: «وكل وجاء» أي نافة وجاء، وقد تكون «الوجاء» من الوجن، ومعناه: الأرض الغليظة، ثم قال: «مثل النون» وهذا هو المشبه به، ومن المعلوم أن النون مرتبطة بالسطر وبالقلم، فقد عرض ابن منظور من حديث ابن عباس أن الله تعالى «أول ما خلق القلم»، فقال له اكتب... فكتب ما ذكر كائن إلى قيام الساعة، ثم خلق النون ثم بسط الأرض عليهما،

فاضطربت النون فمادت الأرض، فخلق الجبال، فثبتتها بها، ثم قرأ ﴿نَ وَالْقَلْمَ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ (١٤).

لقد جعل المعربي الوجناء أي الناقة الصلبة أو الغليظة، بإزاء النون التي هي حرف في السطر، في إشارة إلى السياق القرآني الذي يفيده قوله تعالى: ﴿نَ وَالْقَلْمَ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ لقوله «مثل النون في السطر»، وبعد ذلك تأتي ملاحظة ابن عباس في مسألة خلق النون التي رجت الأرض واضطربت من جراء خلقها، ثم خلقت الجبال فكانت بمنزلة الأوتاد لثبتت الأرض (١٥).

والمهم في هذه المسألة أن القلم والنون والجبال خلقت في البدء، وهي صور سبقت معانيها، من أجل ذلك اختزلت تاريخاً تجرت من خلاله المعانى والأفكار والمعرف، لهذا كانت العودة إلى سياق الصورة التي أجرأها المعربي عودة إلى بداية الخلق وبذابة الوجود، فما بين الناقة الوجناء الصلبة الغليظة والنون التي هي في السطر، يمكن استدعاء الصورة الأولى للنون التي هي الأرض المضطربة، وقد سلطتها الجبال لتكون مستقرة ثابتة، والمعربي يبعد المسألة بصورة تشكيلية طريفة، حين يسطر الإبل في نهج واحد، كما سطرت النون بالقلم، فثبتتها الجبال، وهذا هو معقد الصلة بين الناقة والنون، أو بين طرفي الصورة كما نحسب.

وينحو الحال نحو آخر في الكلام على تجليات الحروف، محاولاً تفكيك بعضها من عقال الكلمات لتتبثق منها دلالة جديدة لم تعرفها المعجمات، كما أنها غريبة عن السياقات التعبيرية المألوفة، يقول:

ارجع إلى الله إن الغاية الله
فلا إله إذا بالغت إلا هو
ولئه لمع الخلق الذين لهم في الميم والعين والتقديس معناه
الشيء المهم هنا صنيعه حين شحن كلمة (مع) بعد تفكيكها بدلاله رمزية تتصل بالخالق عز وجل، مضافاً إليها التقديس، أي إن الحرفين (الميم والعين) والتقديس تختص بدلاله جديدة تختلف - لأنها الحقيقة والمجازية معاً، لأنها هنا استحالات رمزاً .

٤- أنماط التصوير بالحروف:

ثمة أنماط تصويرية ثبّتها الشعراء في استعمالهم اللغة الشعرية، فغدت بعامل التقادم جزءاً من معانى الشعر، منها إضفاء معانى خاصة على كثير من حروف العربية، مستقيدين من معارف لغوية ونحوية مختلفة، وفي ذلك مؤشر يدل على تكثير المعانى، ومن ثم الخروج



بالحروف من حيز الصور التركيبية إلى مجال دلالي يمثل نمطاً تصويرياً يسهم في توليد المعاني الشعرية على نحو ما يصور ابن الرومي في قوله:

ولا وأي عنك حسن الظن موعده إلا غدت وهي حاء واصلت فافا
مشيراً إلى ما ينجم عن ارتباط الحاء بالقاف من جهة الصورة والشكل، أي كلمة (حق)، ومن ذلك استغلال المعرفة اللغوية أو النحوية لخدمة المعنى الشعري كقول أبي تمام: **ويذ يظل المال سقط كيد** فيها سقوط الهاء في الترخيم إذ أشار إلى وجه الشبه بين سقوط المال وسقوط الهاء في الترخيم، وهذا المعنى مستخلص من معارف أهل النحو . وقرب من ذلك قول المعربي:

الصبر يوجد إن باء له كسرت لكنه بـ كوت الباء مفقود
يريد أن كسر الباء يخرج المعنى إلى ضرب آخر من الدلالة، فكسرها تكون الكلمة بمعنى الدواء المر، وهو متحقق، وأما تسكتها فيحيل المعنى على زجر النفس عن الجزء والهله، وهذا خارج عن إرادته وغير متحقق لديه.

ومن ضروب التعبير بالمعرفة النحوية في مجال الصور النمطية عند المعربي قوله:
الآ ترى جمع ما لا عقل يسنه جمع المؤنث فيه التاء والألف
مشيراً إلى علامة جمع المؤنث السالم.
وقوله:

كثيراً أنا في حرفٍ أهبت له في التاء يلزم حرفٌ ليس يلزم
مشيراً إلى لزوم مالا يلزم، ومن ضروب معرفته بطبع الحروف قوله:
كم من أخ بأخيه غير منصل كالعين ليست بلفظ الخاء تألف
والحق أن تصاوير المعربي التي تساير نمطاً تعبيراً شعرياً يكاد يكون مؤصلاً من حيث خطوطه العامة، قد أفضت به إلى لون من التأمل في طبيعة الحرف العربي وفي شكله في آن كقوله:

والماء يودي بنفس الوارد الصادي
فيك العوازل إن حاولت إقصادي
كالحرف يلفظ بين الزاي والصاد
وآخر زاد عن ورس بفرصاد
وهي معرفة بلا شك قد بعض أحياناً فتدفع دلالاتها في فالك يصد.. تعينه، يقول:

دنيا فيك هوى نفسي ومهلكها
وما قصدتك مختارة فتعذلي
والمرء يطلب أمراً ما يبینه
مونان هذا بورس غلَّ ميته



اجعل نقاط الهاء تعرف همسها والراء كرها الزمان مكرّزاً
وأحياناً ينكشف لك المعنى بوضوح خادع، لأنه يريك من خلاله لوناً من الأفكار التي تقر
في وجودها، فتظهر خيالاتها وكأنها لبست حروف اللغة وكلماتها، يقول:
أعياكَ خلُّ ولولا قدرة سلفت لم يمكن الجمع بين الخاء واللام
ويقول:

والإلف هان له أمري فقصرني كما تهون على ذي المنطق الألفُ
وهذه الطريقة في التصوير لم تكن محسورة بشعر المعربي مع أهمية صنيعه في هذا
الباب، بل نرى ظلالها عند كثير من سبقه أو لحق به، يقول مهيار الدليمي:
شكني فيما استقام وانثنى ألامه أقتل أم الألف
فعبر باللام عن الانحناء وبالألف عن الاستقامة . ويمضي الواء المشقي في ذلك
المضماري قائلاً:

فِي ذَهِيرٍ بَيْنِ جَوَهْرَيْنِ	صَوْلَجُ لَامِينَ فِي عَذَارِينِ
سَوَادُهُنِينَ فِي سَنَا ذَهِينِ	بَا بَلَابِي كَيْفُ شَفَنِي سَقَمَا
فَوْقُ نَظَامِينَ لَوْلَؤِيْنِ	قَدْ زَهَتِ الرَّاءُ مِنْ مَقْبَلِهِ

انظر كيف جعل العذاريين كاللامين، ثم انظر كيف زهت الراء فوق نظامين لولؤيين، أراد
انكشاف الشفتين عن الأسنان بما يشبه الراء، فهذا نمط غير شائع في لغة الشعراء من قبل،
وهو مجال وجد فيه المتأخرون من شعراء العهود العباسية ما يلبّي طموحاتهم إلى اختراع
المعاني والوسائل التصويرية على حد سواء، وكان من أثر ذلك الصنبع تحول مرجعية
المعنى الشعري وتحول مرجعية الصورة الفنية من مجال الطبيعة بمحيطها الكوني والحياة
بمحيطها الإنساني، إلى اللغة بتشكيلها الخطى والحروف بصورها الرمزية.

الخلمة:

لعل أهم ما تم乎ن عن هذا المبحث من نتائج يمكن حصره في مسائلتين اثنتين: الأولى:
أن للحروف علمًا انتيق من تصور يتصل بحقيقة الوجود، وهو علم شديد الصلة بالصورة
التي تسوق المعنى، إذ الحروف طبقاً لذلك الاعتقاد صور سبق، معانيها، بيد أن العباد لم
يطلعوا على مواطن الحكمة فيها، لذا كانت معرفتها منوطـة باعـارـفـينـ الذين تكلـمواـ علىـ
مراتب تلك الحروف وصورها في الكون، كما تكلـمواـ علىـ رـمـيـتهاـ وـدـلـالـتهاـ علىـ ظـواـهرـ
الـوجـودـ، ثم انتقلـتـ تلكـ الصـورـ الرـمـزـيةـ للـحـرـوفـ إـلـىـ لـغـةـ الشـعـرـ بـطـرـيقـ شـيـاءـ التـصـوفـ



وغيرهم، مما أسهم في تشكيل أنماط فنية غدت بعامل القاسم مجالاً للاحتجاز والتقليد، كان من شأنها التوسيع في مجال التعبير، وذلك بطريق استعمال حروف العربية بوصفها طرفاً في الصورة الأدبية، وعلى هذا النحو اتسعت مجالات الصورة، فلم تقصر على صور الطبيعة والكون والبشر بل شملت الحروف لتنهيض من خلالها صور فنية بدعة.

والثانية: أن مرجعية المعنى في الشعر لم تقصر على العالم النفسي أو الموضوعي، بل أضحت التشكيلات الخطية للحروف مصدراً للمعاني الشعرية، وهذا انتزاع باهر حول اللغة إلى وسيلة وغاية في وقت واحد، بمعنى أن اللغة أصبحت جزءاً من المعرفة الشعرية، وذلك بإدراك ما تتطوّي عليه الحروف منفردة أو مجتمعة من أسرار تثري إحساس الشعراء وتعمق معرفتهم بالمعنى الذي لا يخرج في كثير من الأحيان عن اللغة.

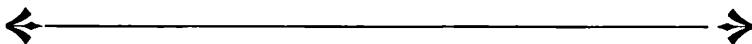
الهوامش:

- ١— ابن عربي، محبي الدين (الفتوحات المكية) ص: ٣٢٢.٢
- ٢— المصدر السابق.
- ٣— المصدر السابق.
- ٤— المصدر السابق.
- ٥— المصدر السابق.
- ٦— التيفاشي (سرور النفس بمدارك الحواس الخمس) ص: ٢٢١..
- ٧— ابن عربي (الفتوحات المكية) ص: ٣٤٥.٢
- ٨— ابن خلدون (المقدمة) ص: ٥٤٤..
- ٩— المصدر السابق.
- ١٠— المصدر السابق.
- ١١— ابن عربي (الفتوحات المكية) ص: ٣٦٥..
- ١٢— المصدر السابق.
- ١٣— المصدر السابق.
- ١٤— سورة القلم آية ١٠.
- ١٥— المقدسي (البدء والتاريخ) ٤٣٥/٤.



ابن دريد الأزدي الأديب اللغوي

د. سمر روحى الفيصل^(١)



المقدمة:

إذا انعمنا النظر في سيرة ابن دريد الأزدي^(٢) وإنتحاجه الأدبي وللغوي^(٣) لم يدخلنا شك في أن الإجماع على أهميته في الثقافة العربية الإسلامية صحيح دقيق. فهو علم من أعلام القرنين المجريتين الثالث والرابع، اتصف بالوفاء لأسانته^(٤)، وخلف أثراً إيجابياً في عدد كبير من تلاميذه^(٥). وزادته القرون ألفاً؛ لأنَّه قدَّمَ إنتاجاً جديداً نافعاً ضَمَّنَ له البقاء والمحافظة على الأهمية في التراث العربي الإسلامي. وليس بالغريب، استناداً إلى هذه الأهمية، أن يحرص المعاصرون، عرباً ومستشرقين، على تحقيق ما يملكون من مخطوطات كتبه ورسائله، وأن يستمروا في البحث عن مخطوطاته التي عرفوا عنوانينها دون أن يتمكّنوا من العثور عليها^(٦)، فضلاً عن الكتب التي ألقواها عنه^(٧)، والندوات والمؤتمرات التي عقدوها حوله^(٨).

^(١) مدرس في جماعة الإمارات، وعضو جمعية النقد في اتحاد الكتاب العرب.



ولا شك في أنَّ الجهود الطَّبِيعية التي بذلها المحققون المعاصرُون نجحت في إحياء ابن دريد الأزدي العماني، وفي تشجيع الباحثين على دراسة سيرته وجهوده الأدبية واللغوية. ويُكاد المرء يعتقد، أول وهلة، أنَّ المقدّمات التي كتبها المحققون، والدراسات التي ألفها الباحثون، أحاطت بجهود ابن دريد كلها، ولم تبق شيئاً يمكن أن يقال في هذا العالم الموسوعي. بيد أنَّ النَّظرة الكلية إلى هذه المقدّمات والدراسات تتفق هذا الاعتقاد، وتُرْسِخ مقوله مغایرة، هي أننا لم نُحط بعد بحاجة علمية منهجة بما قدّمه ابن دريد في حقل الأدب واللغة. وسأحاول، هنا، تعليل هذه المقوله، فقد يتوافر في حديثي ما يُوضّح الطبيعة الفنية للإبداع الأدبي واللغوي عند ابن دريد، وما يُحدّد إسهامه في الثقافة العربية الإسلامية. ويمكنني القول، في التمهيد لهذا الحديث، إنَّ المرء لا يحتاج إلى تدقّق ليكتشف الصفتين الأدبيتين لابن دريد: صفة الشاعر وصفة الرواوى. فقد أشارت كتبُ التراجم إلى هاتين الصفتين، وقررتُهما دائمًا بصفة اللغوی على أنها ثلاثة الأثافي في شخصية ابن دريد. واللافت للنظر أنَّ يهيل كثير من المعنيين بابن دريد انطلاق الصفات الرُّئيسيَّة الثلاث من بؤرة واحدة، وتعبيرها عن نزوع واحد في شخصيته. ولهذا السبب نرى تحليل شعر ابن دريد منفصلًا عن الرواية واللغة، وكأنَّ شخصية ابن دريد تتضمّن ثلاثة جوانب معرفية متباعدة، ولا تضمُّ تجليات لشخصية إبداعية واحدة لا تنجز. وهذا بيان بالصفات الثلاث يُوضّح وجهة نظرِي.

أولاً: ابن دريد الشاعر

الشَّاعر الذي نعرفه لابن دريد يقتصر على الأمرين الآتيين:
 الأمر الأول: المقصورة، وهي أرجوزة طويلة ذات روى مقصور، اختلف في عدد أبياتها وفي ترتيب هذه الأبيات^(٨). أولها، في الغالب الأعم، البيتان الآتیان:

أَمَّا تَرَى رَأْسِي حَاكِي لُونِه طَرَّةٌ صَبَحَتْ أَذِيالَ الدُّجَى
 وَاشْتَعَلَ الْمُبَيَّضُ فِي مُنْوَذِه مُثْلَ اشْتَعَالِ النَّارِ فِي جَزْلِ الْفَضَى

قال صاحب كشف الظنون: (رأيتُ كثيراً من أهل الأدب قد صرفوا إلى مقصورة ابن دريد عنايتها واهتمامهم؛ لسهولة ألقاظها، وبنبل أغراضها، واشتمالها على نحو ثلث المقصور؛ ولما ضممتها من المثل السائِر، والخبر النادر، والمواعظ الحسنة، والحكم بالغة. وقد عارضه فيها جماعة من الشعراء، فما شقّوا غباره، ولا بلغوا مضماره)^(٩). وما ذكره حاجي خليفة حق وصدق. فقد شرحت المقصورة وعُورضت وخمست وسُمِّطت وأعربت، وترجمت^(١٠)، وقد إن تاریخ الأدب العربي لم يعرف غير قصیدتين حظيَتا بمثل هذا الاهتمام، هما مقصوب، ؛ ابن دريد والبردة للبوصيري.

الأمر الثاني: ديوان ابن دريد. ذكر القطي في (أنباه الرواية على أنباه النحاة) أن هناك ديواناً ضخماً لابن دريد في خمسة أجزاء (١١)، ولكن هذا الديوان ضاع في جملة ما ضاع من تراثنا العربي، وما عُرف في أيامنا بديوان ابن دريد إنما هو جمجمة للقصائد والمقطوعات والأبيات التي ذكرتها كتب الأدب، نهض بعده استخراجها من مطانها وترتبها السيد محمد بدر الدين العلوى عام ١٩٤٦ (١٢). وقد ضم هذا الديوان تسعين قصيدة ومقطوعة لابن دريد، سمّاها العلوى: ديوان ابن دريد، ورتبتها فيه بحسب روتها ابتداء بالهمزة وانتهاء بالياء، ورتبتها بالمرتبة وبثلاث مقطوعات عن الأعضاء، وباللامية. ثم أعاد عمر بن سالم عام ١٩٧٣ ترتيب القصائد والمقطوعات بحسب موضوعاتها ترتيباً ألفبايتياً بحسب روتها، ولكنه خالف منهجه مرتبين؛ مرأة في موضوع شعر العصبية، إذ رتب قصائده بحسب الحوادث، ومرأة في موضوع الشعر التعليمي، إذ أدرج المقصورة فيه. وعموماً فإن الديوان الذي صنعه عمر بن سالم ضم الشعر الذي جمعه العلوى، إضافة إلى القصيدة المثلثة، ومقطوعة من أربعة أبيات، عثر عليها ابن سالم، وأضافهما إلى الديوان الذي صنعه.

المقصورة والديوان هما الشيئتان الباقيتان من شعر ابن دريد. واللافت للنظر أن يكون هناك إجماع على أن المقصورة أهم إنجاز شعرى لابن دريد، وأن ثلثتها في الأهمية ثلاثة قصائد من الديوان، هي المرتبة والمثلثة والهمزية. وهذا الإجماع صحيح دقيق فيرأى وإن لم يقدّم أحد تعليلات مقنعاً له. فقد اهتمَّ أجدادنا بالمقصورة اهتماماً كبيراً، تجلّى في معارضتها وشرحها وإعرابها وتخييمها وتسبيبها. وأمدّ الاهتمام بالمقصورة إلى المعاصررين فحلّوها، كما فعل السيد مصطفى السنوسي وأحمد دروش. بل إنَّ أحمد عبد الغفور العطار خصّها بكتاب مستقل، كما خصّها مؤتمر ابن دريد الأردي الذي عقدته جامعة آل البيت الأردنية وسفارة سلطنة عُمان في الأردن بمحور خاص. ولاشك في أن اهتمام القدامي والمحدثين بالمقصورة أبرز سؤالاً محدداً، هو: ما سبب شهرة هذه القصيدة المقصورة؟ الواضح بالنسبة إلى أنَّ محاولات الباحثين الإجابة عن السؤال السابق مفيدة صحيحة مقبولة، ولكنها غير مقنعة. فقد حلَّ السنوسي، وهو من أبرز العاملين في تراث ابن دريد، المقصورة تحليلاً مفيدةً (١٣)، فلاحظ أنها عرض لأغراض الشعر العربي كلها ما عدا الرثاء والهجاء. ثم راح يعرض هذه الأغراض عرضاً غرضاً، من الوصف والفخر وال مدح إلى التأسي بي بعض الحوادث والشخصيات التاريخية، فضلاً عن الخمرة والرحلة. ونصَّ على أنَّ (التعليم) أهمُّ هذه الأغراض. المتصررة في رأيه (من الشعر التعليمي الذي يهدف إلى تعليم اللغة وإنعارة والمعلومات) شارخية، مع الحضن على التخلص بالأخلاق الحسنة، والتتمثل بالمثل العالب، فيه إطار من . الواقعية والأمثال الرائعة (١٤). وقدد تذوقه السليم إلى أنَّ



بالأغراض الشعرية التي وصفها بـ(الإضافية) اهتماماً فاق اهتمامه بالغرض الأصلي منها، وهو مذَّخُ أبي ميكال، دون أن يُعلل هذه الملاحظة، مكتفياً بإشارة عامة إلى ثلاثة خصائص فنية فيها، هي: وحدة الوزن والقافية وتدفق العاطفة. وقد حلَّ أحمد درويش المقصورة أيضاً، وقدَّم قراءة جديدة لها^(١٥) تتمَّ على تذوق فنيٍّ دقيق. بدأ بالسؤال المحوري الآتي: ما الذي أغْرِيَ الأجيال بهذه القصيدة؟. ثم شكَّ في أن يكون الهدف التعليمي سبباً رئيساً في هذه الشهرة، وفي أن يكون روئها المقصورة سبباً مقبولاً، لأنَّ الحزن الموسيقي فيه خافت قياساً إلى غيره. وانتهى إلى تعليل ذي بال، هو أنَّ البناء الفني الداخلي لها، وتناسك أجزائها، واتساع رقتها، قد تكون السبب الرئيس في الإعجاب بها^(١٦)، وعزَّزَ تعليله بأمررين: دوران المقصورة حول محور واحد هو شخصية الشاعر، وجودة صورها.

وعلى الرَّغم من أنَّ تحليل السنوسي ودرويش للمقصورة مفيدٌ سليم، فإنَّ الإضافة إليه ممكنة. ذلك أنَّ ابن دريد، في رأيه، مبدعٌ أصيلٌ. والمبدع الأصيل، كما يشير علم نفس الإبداع، يخضع لتقاليد أمته الثقافية ويخترقها في الوقت نفسه. والظُّنُون أنَّ أبا الطَّيْبِ اللَّغُوِيَّ وضع يده على مكمن الإبداع عند ابن دريد حين قال: (ما ازدحِمَ العلمُ وَالشِّعْرُ فِي صَدْرِ أحدِ ازدحامهما في صدرِ خلف الأحمر وإنِّي دريد)^(١٧). فإذا أحسنَا تقسيمَ (ازدحِم) بالنسبة إلى الشِّعْرِ قلنا إنَّ ابنِ دريد شاعرٌ طَفْلٌ وليس شاعرٌ صنعة، بحسب مصطلحات النقد العربيِّ القديم، يصدرُ الشِّعْرَ عنه عفوَ الْخَاطِرِ في مواقفِ الحياة المختلفة. وقد دلت سيرته على عددٍ غير قليلٍ من مواقف ارتجالِ الشِّعْرِ، ودللتُ أيضًا على أنه انصرف طوال حياته إلى الإبداع وحده، لم يتكتَّسْ بـشعره، ولم يهجر منافسيه، وليس من الثابت أنه تزوج أو شُغِلَ بزوجة أو ولد، ولم يُعرَفْ عنه الزُّهد، بل عُرِفَ عنه شيءٌ من الإقبال على الحياة ومعاقرة الخمرة، فضلًا عن الجود بما يملك، والوفاء لأسانذه وأصحابه، وتقديره للعلم والعلماء. وكانَ ابن دريد هائم في الحياة وراء إبداعه ليس غير؛ بغية إفادة الآخرين بما ينتجه هذا الإبداع. لم يشغل نفسه بالانتماء إلى حزبٍ أو طائفةٍ أو سلطةٍ، بل حرص، كالمبدعين دائمًا، على حريةِ بيته. وكان إلى ذلك كلَّه يملِك ذاكرةً وقادةً، بالغُّ كثيرون في تقدير أبعادها وقدراتها، فقالوا إنه حفظ ديوان الحارث بن حلزة اليسكري في ساعةٍ أو بعضِ ساعةٍ، وإنَّه أملَى معجمه (جمهرة اللغة) على تلميذه أبي العباس إسماعيل بن عبد الله الميكالي وعلى غيره من ذاكرته غير مرَّة. فإذا أهملنا المبالغات ثبتَ لدينا ما ثبتَ لدى معاصرِي ابن دريد من قدراته الجيدة على الحفظ، وخصوصاً حفظُ الشِّعْرِ. وهذا الحفظ سيكون عاملًا رئيساً في الرواية عنده، كما سأشير لاحقًا، وهو، بالنسبة إلى الإبداع الشعريِّ، رصيدٌ وافرٌ أُسْهم في نضجِ ابن دريد وتدفقِ لغته،

ورسخ المفتاح الأساسي في شخصيته؛ ذلك المفتاح الذي أفضى أن أسميه: **النَّزُوعُ إِلَى التَّجْدِيدِ**.

أعتقد أنَّ إعجاب القدامى والمعاصرين بالمقصورة وغير المقصورة من شعر ابن دريد يمكن تفسيره بعامل **الجِدَّةِ** الذي حرص عليه ابن دريد، بحيث تبدو الأمور المضمونية والشكلية أشياء مهمة تsem في تجسيد هذا النزوع، ولكنها لا تحل محله. صحيح أنَّ ابن دريد أبدع المقصورة في خراسان، وهو يعيش في كنف ابني ميكال (١٨)، يقتدِ ديوان الإنشاء، ويأتيه مال وافر لا يحتفظ منه بشيءٍ (١٩). ولكن الصحيح أيضاً أنه لم يقل المقصورة لمدح بها ابني ميكال، إذ لم يُعرف عنه التكُّبُ بـشعره، فضلاً عن أنَّ علاقته بابن ميكال الأب ليست علاقة حاكم بمُحْكُوم، بل هي علاقة وَدَ قَيْمة، روت كتب الأدب قصتها، وعللت ما نتج عن هذه القصة من وفاة بين الشاعر ذي الأنفة والحاكم الذي يُعرف عَفَةً نفس الشاعر وكرمه وعلمه وقدرته على تعليم ابني إسماعيل. ولعل الأبيات الخمسة عشر التي دارت حول ابني ميكال في المقصورة يمكن تفسيرها بسهولة على أنها مدح لهما، كما يمكن تفسيرها على أنها تقدير من ابن دريد لهما وهو يقوم مراحل حياته في المقصورة، كما سأشير بعد.

لقد أبدع ابن دريد المقصورة وهو في الخامسة والثلاثين من عمره، بعد أن خير الدُّنْيَا، وهام فيها على وجهه حرًا لا يعوقه قيد، يقرأ ويروي ويُعلم ويلاحظ أحوال العباد والحكام. ومن ثمَّ كانت المقصورة معرضًا متخيلًا لحياته وتجربه فيها. بدأها بما انتهى إليه، بدأها بحاضره وقد غزا الشُّئْبِ رأسه، ثمَّ راح ينتقل حيث شاء له الخيال، دون ضابط منطقى، من الخيل والسيف والإبل إلى الفخر بالنفس الأبية، ومن أثر ابني ميكال في حياته إلى ما كان عليه من حب الحياة. كل هذه التفصيلات المتخيلة مقدمة في صور بديعة، وألفاظ واضحة، وترتاكيب سلسة. ومن يقرأ المقصورة يعرف دقة أحمد درويش في إشارته إلى أنَّ الحركة (هي النغمة الأساسية التي سادت كلَّ شخصيَّةِ القصيدة) (٢٠)، ويدرك ما قاله عن الصُّور الجيدة المبتكرة فيها؛ تلك الصُّور المعجبة التي رىدها الناس ألف عام (٢١). وكأنَّ دوران المقصورة حول محور واحد، هو تجربة ابن دريد، واعتمادها الفنى على الصُّور، وهي عماد الشعر قديماً وحديثاً، سببان من أساليب إعجاب الأدباء واللغويين والقراء بالمقصورة، وسران من أسرارها الفنية، ودليلان على نزوع صاحبها إلى التجديد. ولكنهما ليسا السببين الوحدين لجودتها. إذ إنَّ هناك القدرة الفنية على الارتفاع بالرواية المقصورة، وهو ذو نغم موسيقى خافت، إلى أعلى إمكاناته الموسيقية؛ ليصبح خير معين لبحر الرجز في تدققه وسلامته في المقصورة. وبخَيْلِ إلى أنَّ نزوع ابن دريد إلى التجديد هو الذي جعله ينتقي روياً مقصوراً



نبذه الشعرا لخفوت موسيقاه؛ ليقدم بوساطته شعراً رائقاً مؤثراً. ولم يكف ابن دريد بذلك، بل استعمل الألفاظ المقصورة في غير الروي، في صدر البيت وعجزه؛ ليزيد إمكانات الرجز الموسيقية. فقد لجأ إلى (المزدوج) (٢٢)، وهو تقنية صدر البيت وعجزه بالروي المقصورة، ثم زاد على المزدوج كلمة مقصورة في حشو البيت، فأصبح عدد الألفاظ المقصورة في البيت ثلاثة ألفاظ، كما هي الحال في البيت الآتي:

برسبن في بحر الذُّجَى وبالضُّحَى
يطفون في الآل إذا الآل طفا
أو زاد ثلاثة ألفاظ مقصورة في الحشو، فأصبح عدد الألفاظ المقصورة في البيت مع الروي أربعة ألفاظ، كما هي الحال في البيت الآتي:

قد سما قبلي يزيد طالباً شاو العلا فما وهى ولا ونا
وقد يزيد عدد الألفاظ المقصورة في البيت، فيجعلها خمسة، كما في البيت الآتي:
تندو المنابيا طائعات أمره ترضى الذي يرضى وتأنى ما أبى
لعل ابن دريد الذي عرف أن معاصريه يستهينون ببحر الرجز، حتى أنهم سموه (حمار الشعراء)، وأنهم يسخرون من الروي المقصور، حتى إنهم نبذوه وكادوا يستبعدونه من روبي قصائدhem، رغم في أن يتحداهم جميعاً بقصيدة طويلة على بحر الرجز، ذات روي مقصور، وموسيقية عالية أخذة ماتعة، فضلاً عن تلامح أجزاءها، وجمال صورها، وسهولة ألفاظها.
والمعروف أن ابن دريد نجح في أن يفوز بإعجاب معاصريه، ومن تلامح أيضاً، فراحوا يشرحون المقصورة ويعرّبونها ويعارضونها لما رأوا فيها من خصائص فنية لم يعهدوها في القصائد الطويلة. من ذلك التألق في التعبير عن التجربة الشخصية للشاعر، وهو تألق لم يعرفه في شعرهم الذاتي، ومن رحلة خيالية في الصحراء ومجالس الشراب لم يطرقها شعراً لهم. قد يكون إعجابهم بالمقصورة هو الذي سبب الاختلاف في عدد أبياتها، وفي ترتيب هذه الأبيات. فابن دريد لم يكن يهتم بتدوين شعره في الغالب الأعم، وتلاميذه والرواة الذين سمعوا المقصورة كانوا يحفظونها ويررونها بحسب ما احتفظت ذاكرتهم بها، وهي ذاكرة بشرية متباينة في قوتها وضعفها، فضلاً عن اختلاف أمكنة روایة المقصورة وزمنها.
ثم إنني أعتقد أن استعمال ابن دريد في المقصورة ثلث الكلمات المقصورة في اللغة العربية، قد يكون له أثر في إعجاب فئة من اللغوين وال نحوين بالمقصورة، ولكن إعجاب هذه الفئة لا يُعلل إعجاب الفئات الأخرى بها للسبب نفسه. وليس من المفيد أيضاً أن نصف مقصورة ابن دريد بأنها مقصورة تعليمية استناداً إلى استعماله فيها عدداً كبيراً من الكلمات المقصورة. وما قرأت أن أحداً أفاد من هذه المقصورة في تجسيد أي غرض تعليمي! . ويرتبط بذلك أمر آخر،

هو أنَّ لجوء ابن دريد إلى فنِ المقصورة ليس سبباً من أسباب إعجاب الناس بها؛ لأنَّ المقصورات عُرفت قبل ابن دريد، ومن ثمَّ لم تكن مقصورة ابن دريد ابتداعاً لفنِّ جديد يغير الناس بحنته. قد يكون الإعجاب بالقصورة نابعاً من سبب آخر، هو اختراق ابن دريد القاليد الأدبية السائدة في عصره، في القرنين الثالث والرابع، فضلاً عن استعماله الرجز والألفاظ المقصورة، وتعبيره التخييلي عن تجربته الشخصية، وصوره الماتعة، وألفاظه السائدة الواضحة، وتراثيه الفاتحة، وتأليفه البسيع الذي يشدُّ المتلقى والشاعر معًا في كلِّ عصرٍ ومصر.

وقد لاحظتُ أنَّ العاملين اللذين صنعوا الإعجاب بقصورة ابن دريد لم يتوافراً معاً في قصائد الديوان، ولكنَّ واحداً منها، هو التجديد، أو النُّزوع إليه، توافر في ثلات قصائد حظيت بنصيب من الشهرة، هي القصائد المعروفة بالمربيعة والمثلثة والهمزة.

أما القصيدة المربيعة المعروفة بالمربيعة الدرية(٢٣)، فهي قصيدة في ستة عشر ومائة بيت، في نحو وعشرين مقطوعة، في كلِّ مقطوعة أربعة أبيات. وقد رتبَت المقطوعات في هذه القصيدة بحسب روتها، ابتداءً بالهمزة، وانتهاءً بالياء، مع تقديم الواو على الهاء، وتخصيص مقطوعة للام ألف (يل واسقيني سقيتنا نهلا).

أول مقطوعة في المربيعة هي:

مَنْ ذَا يَلْذُّ مَعَ السَّقَام لقاء	أَبْقَيْتَ لِي سَقَماً يَمْارِجُ عَبْرَتِي
حَاشَاكَ مَمَا يَشْتَمَّ الْأَعْدَاء	أَشْمَتَ بِي الْأَعْدَاء حِينَ هَجَرْتِي
سِيَصِيرُ عَمْرِي مَا حَيَّنَتْ بَكَاء	أَبْكَيْتَهُ حَتَّى ظَنِنتُ بِأَنَّنِي
لَا سُتُّبِعُ لَمَا أَجْنُ خَسَفاء	أَخْفَى وَأَعْلَنْ باضْطَرَارِ أَنَّنِي

تشير المقطوعة السابقة، والمقطوعات اللاحقة، في المربيعة، إلى ولوع ابن دريد بالتجديد الشعري. إذ إنَّ الترمي روى الهمزة في الأبيات الأربع، ولكنه بدأ كلَّ بيت من الأبيات الأربع بالهمزة أيضاً. وفعل الأمر نفسه في المقطوعات اللاحقة. فروي المقطوعة الثانية هو الياء، وقد بدأت أول كلِّ كلمة من كلمات الأبيات الأربع بالباء أيضًا:

بَقْلَبِي لَذْعَ مِنْ هَوَالِكَ مُبْرَحٌ	نَعَمْ دَامْ ذَاكَ اللَّذْعَ مَا عَشْتُ لِلْقَلْبِ
ولم يكتف ابن دريد بهذا التجديد في القوالب الشعرية، بل راح يتنوّع البحور الشعرية، بحيث ينظم المقطوعة على بحر ما، ثمَّ ينتقل في المقطوعة التالية إلى بحر آخر؛ رغبة منه في تنويع موسيقى المربيعة. فقد نظم المقطوعة الأولى (أبْقَيْتَ لِي سَقَماً يَمْارِجُ عَبْرَتِي) على الكامل، ثمَّ انتقل في المقطوعة الثانية (بَقْلَبِي لَذْعَ مِنْ هَوَالِكَ مُبْرَحٌ) إلى الطويل، واستمرَّ على	



هذا النحو من تنويع البحور في المقطوعات اللاحقة. بيد أن التنويع عند ابن دريد، وهو شكل من أشكال التجديد عنده، لم يكن شاملًا لبحور الشعرية كلها، بل اقتصر على سبعة بحور ليس غير. أكثرها استخداماً الخفيف (ثمانى مقطوعات)، فالطوريل (سبع مقطوعات)، فالكامل (ست مقطوعات). وأقلها استخداماً الرجز الذي لجأ إليه في مقطوعة واحدة بعد أن كان أثيراً لديه في المقصورة. أما المتقارب فقد لجأ إليه في ثلاثة مقطوعات، ولجأ إلى الوافر في مقطوعتين، دون أن يختفي السؤال عن الحاجة إلى دراسة تسير فصاند الديوان لعل فيها تقسيراً للألفة بين ابن دريد وبعض بحور الشعر. واللافت للنظر في نزوع ابن دريد إلى التجديد في المربيعة اكتفاء بموضوع الغزل في المقطوعات كلها، وشخصيه كل مقطوعة لفكرة فرعية من أفكار هذا الموضوع، ومن ثم أصبحت المربيعة معرضًا فنيًا للآلهات الغزلة التي جعلت مضمون المربيعة يواكب شكلها الجديد، وهو شكل مغاير لشكل (المربيع) (٢٤) المعروف في الشعر العربي باعتماده أربعة أشطري ليس غير على روئي واحد في كل مقطوعة، فضلاً عما ينبع عليه هذا الشكل الترثي من اتجاه جديد إلى نظم قصيدة فسي موضوع واحد؛ رغبة من ابن دريد في اختراق الثقافة الشعرية السائدة في زمانه؛ تلك الثقافة التي حرصت على تعدد الموضوعات في القصيدة الواحدة. وهذا الاختراق لا يقتصر على المربيعة، بل نراه واضحًا في المثلثة التي سأشير إليها، وفي اللامية (٢٥). وهي قصيدة جميلة في ثمانية وعشرين بيتاً دارت كلها حول موضوع واحد، هو نقد أخلاق الناس في الواقع العربي:

وإن صاحبَ الغلْمَانَ قَالُوا: لِرِينَيَةٍ
وَإِنْ هُوَيَّ الشَّنْوَانَ سَمَوَهَ فَاجِرَأَ
وَإِنْ عَفَّ قَالُوا: ذَاكَ خَنْثَى وَبَاطِلَ
وَذَاكَ رِيَاءَ أَنْجَثَنَّهُ الْمَحَافِلُ

وقد عزَّزَ ابن دريد تجديده الشعري بقصيدة همزية (٢٦) في سبعة وخمسين بيتاً من مجزوء الكامل، حرص في عروض كل بيت منها على ذكر كلمة مقصورة تُمَدُّ في ضرب البيت: الهوى/الهواء - الثرى/الثراء - الرَّجَاء/الرَّجَاء. ولعل الاسم الممدود في ضرب البيت هو الذي دفع ابن دريد إلى استعمال مجزوء الكامل ذي الضرب المدى (متقابلان): رقة الهواء/رك بالثراء... وقد عُرِفت هذه القصيدة بالمقصور والممدود، وحظيت بإعجاب الأباء، فسموها: المقصورة الصغرى. كما عزَّزَ ابن دريد تجديده الشعري بقصيده المثلثة التي عثر عليها عمر بن سالم، ثم أدرجها في ديوان ابن دريد (٢٧)، وهي قصيدة على بحر الرجز،

ذات موضوع واحد، مؤلفة من ثلاثة وثلاثين مقطعاً، في كل مقطع ثلاثة أسطر، ينتهي كل منها بالرُّوِيَّ نفسيه:

مالك إلا ما عليك مثلثة
لا تحملن المرأة مال مثلثة
والمرأة كالصُّورة لولا فعلته

وقد نقل أحمد درويش عن العروضي العربي المعروف الدكتور إبراهيم أنيس سؤالاً محدثاً، هو: هل نظم الشعراء ما يمكن أن يسمى بالمثلثات؟. وأجاب عن هذا السؤال بمثلثة ابن دريد الغنية بهندستها وموسيقاها(٢٨).

أخلص من الحديث السابق إلى أنَّ أبرز ما خلَفَه ابن دريد في الشِّعر هو المقصورة والمربعة والمثلثة والهمزية، وهي قصائد شترك في تجسيد نزوع ابن دريد إلى التجديد. وقد تتَوَعَّ هذا التجديد، وتعدَّتْ أشكاله الشعرية، كالعرض على تصوير التجربة الشخصية تصويراً يمزج الواقع بالخيال، والموسيقى بالصور، فضلاً عن تعدد البحور، وسهولة الألفاظ، والاهتمام بابداع المثلثات والمربيعات.

ثانياً: ابن دريد الرواية

عرف ابن دريد بأنه راوية للأشعار والأخبار واللغة. فقد (روى كتاباً كاملة، كالأنبات(٢٩)، وفحولة الشعراء(٣٠)، ومعاني الشعر(٣١)، والقصيدة البتيمية(٣٢))((٣٢))، ومسالمات الأشراف(٣٤)، وغير ذلك من الكتب والرسائل التي سمعها من أسانته. وهذا النوع من الرواية يصنف في باب وفاء ابن دريد لمن تلقى العلم عنهم تلقياً مباشراً كالأشنانداني، أو غير مباشر كالأصممي الذي روى ابن دريد كتابه فحولة الشعراء عن أستاذه أبي حاتم السجستاني. وإذا كان هناك شيء آخر في الكتب التي رواها ابن دريد غير الوفاء والأمانة في النقل، فهو محافظته على كتب كان مصيرها الضياع لولا روايته لها. وهذا عمل جليل، أسمه ابن دريد بواسطته في إحياء تراث أسانته، كما حافظ تلاميذه، بعد ذلك، على تراثه حين نهضوا بعبء رواية كتبه. وكان ابن دريد بهذا العمل يُجسّد قيمة كبرى في التراث العربي، هي تقدير العلم واحترام العلماء، ويُعبر في الوقت نفسه عن أنه حلقة من حلقات نقل العلم إلى الأجيال اللاحقة، وهي حلقة دالة على أسلوب من أساليب انتقال الثقافة العربية وانتشارها والمحافظة عليها آنذاك.

ومن الواضح بعد ذلك أنَّ الكثرة الكاثرة من الكتب التي رواها ابن دريد تدور حول الشعر والشعراء. ولعلَّها من هذا الجانب دليل على ولو عه بتتبع الشعر العربي، ورغبتَه في



حظه، ثانيةً لموهبتها، وترسيخاً لرصيده منه ليس غير. أما الجدة عند ابن دريد فقد تجلت في روایته الأخبار والأحاديث. وقد درس أَحمد درويش أحاديث ابن دريد التي قيل إنها أربعون حديثاً حفظها تلميذه أبو علي القالي في كتاب (الأمالي)، ولاحظ فيها أمرين مهمين: أولهما أنها كانت جزءاً من الرواية الأدبية عند ابن دريد^(٣٥)، وثانيهما أنها كانت بداية فن المقامة في الأدب العربي^(٣٦); تلك البداية التي طورها بعد ذلك بديع الزمان الهمذاني حين أبدع مقاماته المعروفة. وقد نصَّ أَحمد درويش على أنَّ الفضل في تحديد الصلة بين أحاديث ابن دريد ومقامات الهمذاني يرجع إلى الدكتور زكي مبارك^(٣٧). بيد أنَّ هذه الصلة لم تكن كافية؛ لأنَّ أحاديث ابن دريد مغلفة بأسلوب الرواية. ومن تقاليد هذا الأسلوب العنعنة التي تؤكد صدق الرواوى فيما يرويه من أخبار وحكايات. وقد لجأ ابن دريد إلى هذه العنعنة، ولكن لجوءه إليها اقتربن بملاحظة محددة، هي أنه لم يحرص على العنعنة كثيراً حين تكون مادة ما يرويه من ابتداعه وتخيئه وليس لها أصل واقعي، أو حين يكون لمعتوى الأخبار أصل واقعي، ولكن ابن دريد اختار روایته لمضمونه الحكائي. ذلك أنَّ هذين النوعين من الرواية يلتبايان نزوع ابن دريد إلى القصص، كما فعل حين روى حكاية أبي الأسود الدؤلي والأعرابي^(٣٨)، وحكاية مسلمة بن عبد الملك مع الرجل طالب الحاجة^(٣٩)، وغيرهما. فهذه الحكايات التي أملأها ابن دريد على تلميذه، أو حذفها بها فكتبوها عنه في أعمال من سعة أجزاء، ضاع أكثرها، وبقيت مختارات منها، حفظها أبو علي القالي في كتاب (الأمالي)، وحققتها السيد مصطفى السنوسى، مازالت في حاجة إلى دراسة لتحديد العناصر الأدبية التي عنى بها ابن دريد في أثناء روایته الأخبار؛ ولتمييز المبدع منها من المنقول. ويمكن أن نصف، استناداً إلى التمييز السابق بين مرويات ابن دريد المبتدعة والمنقوله ذات الطابع القصصي، الأخبار التي جمعها ابن دريد في كتابه (المجتبى) ضمن اتجاه آخر في روایة الكلام، لا علاقة له بالقصص والابداع. فابن دريد في هذا الاتجاه حريص جداً على العنعنة لذاتها، كما فعل في روایته ما قاله مروان بن الحكم لحبيش بن دلحة القيني^(٤٠)، وما أورد من كلام أبي بكر الصدّيق رضي الله عنه^(٤١).

على أنَّ الرواية عند ابن دريد تقى، في الغالب الأعم، غير معنية بالتحقُّق من صحة السند، أو التدقّيق فيه بحسب ما سُمِّي في عالم الرواية اللغوية والنحوية بالضوابط السُّلوكية للرواية^(٤٢)؛ لسببين: أولهما أنَّ ابن دريد كان يروي بعض النصوص الأدبية التي ابتدعها بنفسه، وغُلّفها بأسلوب السند ليجعل معاصريه يقبلونها، وينقلونها، على أنها حدثت في الماضي، وأنَّه لم يكن غير راوٍ لها. وثانيهما: أنَّ ابن دريد كان حين يروي أخباراً حقيقةً

ينقى منها ما قرب من القصّ والحكاية، وما فيه متعة أدبية، وتأثير في السامعين من تلاميذه. ويبعد الحرص على السند، في هذا النوع من روایة الأخبار، واضحاً، وإن لم يكن صارماً؛ لأنَّ القذر الصئيل من السند يُحقق الغاية الأدبية لابن دريد، وهي التّحصل من مسؤولية السرد؛ ذلك التّحصل الذي نضج بعد ذلك في الصيغة الحكائية العربية التي قدّمها كتاب ألف ليلة وليلة؛ صيغة: كان يا ما كان، في قديم الزَّمانِ، وسالف العصر والأوان. ويبعد أن بعض معاصرِي ابن دريد لم يدرك هدفه وغايته، فاتهُم بضعف الرواية لضعف السند في بعض مروياته. ولو دقق هؤلاء في مرويات ابن دريد لاكتشفوا أنه راوٍ أدبيٌّ، يسعى إلى ترسیخ اتجاه جديد في فن الرواية المنصرف آنذاك إلى العناية بالشوون النحوية واللغوية وحدها.

ثالثاً: ابن دريد اللغوي

اعتقد أنَّ نزوع ابن دريد إلى التجديد واضح جدًا في عمله اللغوي، ولكنَّ بعض معاصرِيه لم يقدّر ذلك، ولم يُنعم النظر في مؤلفاته اللغوية، فراح يكيل له التهم، ويصفه بما يحيطُ من مكانته اللغوية (٤٣). ذلك أنَّ ابن دريد رغب في أن يتعرّف تلاميذه اللغة (عن طريق آثارها الأدبية) (٤٤)، فكتب لهم (المجتى)، وحرص فيه على تقديم (فنون شتى من الأخبار والألفاظ والأشعار والمعاني والحكم والأحاديث) (٤٥)، بأسلوب يتسم بالإيجاز (٤٦) والدقّة، والوضوح، بادئاً بتوضيح العبارات النبوية التي أصبحت علماً في الحقل البلاغي، كقول النبي محمد صلى الله عليه وسلم: مات حَفَّ أَنْهَ، حمى الوطيس، لا يُنسَع المؤمن من جُحْرٍ مرَّتين، منهياً هذا الكتاب الصغير بمنتخبات من شعر الأعراش في فنون شتى. والواضح أنَّ هدف ابن دريد من تأليف كتاب (المجتى) لم يصل إلى بعض معاصرِيه، فحكموا على الكتاب بأنه رسالة أخبار وأشعار وطرائف، غافلين عن أسلوب ابن دريد في رواية هذه الأخبار، وهو أسلوب قائم على تقديم الآثار اللغوية المعترف بفضاحتها وجمالها لتكون مثلاً أعلى بلاغيًا يحتذى القراء العرب. قُلْ مثُل ذلك بالنسبة إلى كتابي: (صفة السرج واللجام) ، و(وصف المطر والسحاب وما نعته العرب الرؤاد من البقاع). فقد رغب ابن دريد في أن يكون هذان الكتابان رسالتين صغيرتين تمهدان لصناعة معاجم المعاني التي تطرح الموضوع ثم تروح ترصد الأنفاظ العربية المرتبطة به. وما قيل في هذين الكتابين من أنَّ هناك آخرين سبقو ابن دريد إلى التأليف في معاجم المعاني (٤٧)، كأبي عبيدة معمراً بن المثنى، والأصممي عبد الملك بن قرنيب، ويعقوب بن السكري، صحيح لا ينكره إلا جاحد. بيد أنَّ هذا القول يُغفل إسهام ابن دريد في جمع الأنفاظ العربية المرتبطة بموضوعين، هما: الخيل والطبيعة، شغلاً العربيَّ الذي عاش في الصحراء قروناً قبل أن تبلغ معاجم المعاني



مرحلة النضج، فتضمّ إليها الألفاظ المذكورة في هذه الرسائل، وتؤلّف منها معاجم المعاني الكبيرة، كالخاصّص لابن سينه. كذلك الأمر بالنسبة إلى كتاب الملحن. فهو، في تقويم المادحين، كتاب ذو هدف تعليميٌّ لغويٌّ (٤٨)، ولكن التدقّق فيه يُبرز الجديد الذي يستتر وراء تعليم اللغة. ذلك أنَّ المراد باللحن في هذا الكتاب هو: الفطنة. وقد نبعت هذه الفطنة من استعمال لفظ في القسم، له معنيان. قريب غير مراد، وبعيد مراد، بحيث يذهب الظنُّ أول وهلة إلى المعنى القريب، ولكن المقصى ينجو من قسمه بارادته المعنى البعيد، كقولك (٤٩):
واهـ ما رأيـتْ فلانـا راكعاً ولا ساجداً ولا مصلـياً. فالسامع يظنُّ أنَّ المقصى باهـ يقصد أنه لم ير فلانـا يركع ويسجد وبصلي؛ أي أنه لم يره يؤذـي فروض الصلاة. بينما يقصد المقصى بالراكع: الشخص العاشر الذي قد كـبا على وجهه، وبالسـاجـدـ: المـدنـ المنـظـرـ فيـ الـأـرـضـ، وبالـمـصـلـيـ: الذي يجيـءـ بـعـدـ السـابـقـ منـ الـخـيلـ (٥٠). ومـثـلـ ذـلـكـ أـيـضاـ قولـكـ: وـاـهـ ما اـفـتـرـيـتـ عـلـىـ فـلـانـ، وـأـنـتـ تـقـصـدـ ذـلـكـ لـمـ تـبـسـ لـهـ فـرـواـ (٥١)... هذه الفطنةُ العربيـةـ التي جعلـتـ الإـنـسـانـ يـقـسـمـ قـسـماـ شـكـلـيـاـ بـلـجـوـئـهـ إـلـىـ التـوـرـيـةـ، قـيـمـةـ، أـشـارـ ابنـ درـيدـ نـفـسـهـ فـيـ مـقـدـمـةـ الـمـلـاحـنـ إـلـىـ مـعـرـفـةـ الـعـرـبـ بـهـاـ (٥٢ـ)، كـمـ أـشـارـ إـلـىـ أـلـفـ كـتـابـ الـمـلـاحـنـ (ـالـيـفـزـعـ إـلـيـ الـمـجـبـرـ الـمـضـطـهـدـ عـلـىـ الـيـمـينـ، الـمـكـرـهـ عـلـيـهـ، فـيـعـارـضـ بـمـاـ رـسـمـنـاـ، وـيـضـمـرـ خـلـافـ مـاـ يـُظـهـرـ لـيـسـلـمـ مـنـ عـادـيـةـ الـظـالـمـ، وـيـتـخلـصـ مـنـ جـنـفـ الـغـاشـمـ)ـ (٥٣ـ). وـهـذـاـ يـعـنـيـ أـنـ ابنـ درـيدـ لـمـ يـنـكـرـ هـدـفـ الـتـعـلـيمـيـ، وـلـمـ يـرـغـبـ فـيـ أـنـ يـتـصـلـ مـنـهـ، بلـ أـكـدـهـ، وـبـنـيـ عـلـيـهـ شـيـئـاـ جـدـيـداـ يـخـصـنـ لـلـغـةـ، هـوـ الـبـنـيـةـ الـسـطـحـيـةـ وـالـبـنـيـةـ الـعـمـيقـةـ كـمـ فـدـمـهـاـ تـشـوـمـسـكـيـ فـيـ الـقـرـنـ الـعـشـرـينـ، بـعـدـ قـرـونـ مـنـ تـقـيـمـ الـتـوـرـيـةـ الـعـرـبـيـةـ وـابـنـ درـيدـ لـهـاـ. فـقـدـ عـرـفـتـ الـتـوـرـيـةـ الـعـرـبـيـةـ هـاتـيـنـ الـبـنـيـتـيـنـ قـبـلـ ابنـ درـيدـ، وـكـانـ لـابـنـ درـيدـ فـضـلـ إـحـيـاـنـهـاـ بـتـالـيـفـهـ كـتـابـاـ خـاصـاـ بـهـاـ، سـمـاءـ: الـمـلـاحـنـ؛ أيـ: الـفـطـنـ الـتـيـ تـتـجـيـ المـقـسـمـ باـهـ مـنـ الـإـثـمـ، لـأـنـهـ لـمـ يـقـسـمـ إـنـ بـدـاـ ظـاهـرـ كـلـمـهـ كـذـلـكـ.

أما معجم (جمهرة اللغة) فالحديث عنه مرتب بثلاثة أمور، لا يُنـصفـ صـاحـبـهـ، وـلـاـ تـقـرـرـ قـيمـهـ الـلـغـويـةـ، إـذـاـ أـهـمـلـنـاـ وـنـظـرـنـاـ إـلـىـ جـمـهـرـ الـلـغـةـ بـعـدـأـ عنـهـ. هـذـهـ الـأـمـورـ الـثـلـاثـةـ، هـيـ: الـرـيـادـةـ فـيـ الصـنـاعـةـ الـمـعـجمـيـةـ، وـالـأـرـتـجـالـ، وـالـنـزـوـعـ إـلـىـ التـجـيـيدـ.

أما الـرـيـادـةـ فـفـدـاـهـاـ أـنـ جـمـهـرـ الـلـغـةـ هـوـ ثـانـيـ مـعـجمـ لـغـويـ فـيـ تـارـيخـ الـمـعـاجـمـ الـعـرـبـيـةـ بـعـدـ مـعـجمـ (ـالـعـيـنـ)ـ لـخـلـيلـ بـنـ أـحـمـدـ الـفـراـهـيـديـ. وـلـكـ رـيـادـةـ إـيجـابـيـاتـ وـسـلـيـتـيـاتـ. وـقـدـ نـبـعـتـ إـيجـابـيـاتـ الـجـمـهـرـةـ مـنـ تـخـلـصـ ابنـ درـيدـ مـنـ النـظـامـ الصـوـتـيـ الـذـيـ اـبـتـدـعـهـ الـخـلـيلـ، وـلـجـوـئـهـ إـلـىـ النـظـامـ الـأـلـفـبـاـئـيـ؛ لـأـنـهـ أـكـثـرـ سـهـولةـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ مـسـتـخـدـمـ الـمـعـجمـ، سـوـاءـ أـكـانـ هـذـاـ الـمـسـتـخـدـمـ مـنـ الـخـاصـةـ أـمـ مـنـ الـعـامـةـ. وـقـدـ اـعـتـمـدـتـ الـمـعـاجـمـ الـعـرـبـيـةـ الـلـاحـقـةـ هـذـاـ الـنـظـامـ الـأـلـفـبـاـئـيـ، وـرـاحـتـ تـجـوـدـ فـيـهـ

دون أن تنسى ابن دريد صاحب الفضل في ابتداعه. أما سلبيات الجمهرة فقد نبعت من الرِّيادة نفسها. فالصناعة المعجمية جديدة آنذاك، والاجتهاد فيها أمر بديهي. وقد اعتقاد ابن دريد أن الرجوع إلى الأبنية الخارجية للكلمة العربية مفيد للباحث عن معنى لفظة من الألفاظ العربية، فاعتمد تقسيم المعجم إلى ستة أقسام، هي: الثنائي والثلاثي والرباعي والخمساني، ثم الليف (٥٤) والنوادر. ولم يكتف بذلك، بل راح يُخصِّب المادة اللغوية، في كل بناء من هذه الأبنية، لنظام تقليل الحروف؛ بغية الإحاطة بالمستعمل والمترansk فيها، ويرتب الألفاظ في أثناء التقليل ترتيباً ألبائياً. وقد قاده ذلك إلى شيء غير قليل من تعقيد الجمهرة، وإلى قذف من تكرار الألفاظ، وإلى كثير من الخل في الأصول. ومن ثم أصبحت طريقة البحث في الجمهرة أكثر عسراً من حيث ظنَّ ابن دريد أنه مال بها إلى السهولة. ذلك لأنَّ اعتماد الأبنية أساساً في تقسيم المعجم جعل الترتيب الألبائي تابعاً لهذه الأبنية، يتكرر داخل كل بناء منها. وهذا الترتيب الخارجي (٥٥) أكثر سهولة من الترتيب الداخلي الذي اعتمد الفراهيدى في معجم (العين). فقد كان الفراهيدى يبدأ بالحرف بحسب ترتيبه الصوتى، فيذكر الأبنية كلها فيه، ثم ينتقل إلى حرف آخر، فيذكر تذكر الأبنية كلها فيه أيضاً. أما ابن دريد فلجا إلى عكس هذه الطريقة الداخلية حين اعتمد الأبنية أساساً، والترتيب الألبائي تابعاً. فهو يذكر البناء ويورد الألفاظ داخله مرتبة ترتيباً ألبائياً (يذكر في: ب ض ر: ض ر ب / ب ر ض / ر ب ض). ولهذا السبب لم تتمكن الأبنية عند ابن دريد، بينما رأيناها تتكرر عند الفراهيدى. وعلى الرغم من هذه السهولة فإن الجمهرة بقيت معقدة؛ لأنَّ تجربة الفراهيدى كانت الوحيدة أمام ابن دريد. وقد اجتهد في مخالفتها، وفي تيسير ما اعتقد صعباً فيها، ولكن النجاح لم يكن حليفه في ذلك.

أما الارتجال فالمراد به لجوء ابن دريد إلى إملاء معجمه استناداً إلى سمعة محفوظه من اللغة، ودقة ذاكرته، دون الرجوع إلى الكتب في غير الهمزة واللتفيف. وقد نقل هذا الأمر عن تلميذ ابن دريد أبي إسماعيل بن عبد الله الميكالي، قال: (أملَى علىَ أبو بكر الدُّرِيدِيَ كتاب الجمهرة من أوكله إلى آخره حفظاً، سنة ٢٩٧ هـ، فما رأيْتُه استعن عليه بالنظر في شيء من الكتب إلا في باب الهمزة واللتفيف، فإنه طالع له بعض الكتب) (٥٦). ولاشكُّ في أنَّ الارتجال غير مفيد في الصناعة المعجمية، وإنْ عَدَ من دلالات المعرفة اللغوية عند ابن دريد. ذلك أنَّ ابن دريد ارتجل مادة المعجم في عدَّة مجالس، ولم يرتجلها في مجلس واحد. كما ارتجل المادة نفسها في أزمنة عدَّة (٥٧)، فاختلفت نسخ المعجم. ذلك أنَّ الزَّمْنَ لصيق بالتسينان، صديق للتكرار، غير ملائم لإحكام البناء، لذلك تكررت الألفاظ في المعجم غير مرأة، وذكرت ألفاظ أخرى في غير أبنيتها. كما كثُرت التفرعيات والملحقات (٥٨) والتقليلات،



فتعذرَتْ الهناتِ والمآخذُ، واضطُرَ ابن دريد إلى الاعتذار عن ذلك مرتَين، مرَّةً في آخرِ الثلثاء، ومرةً في آخرِ المعجم، فقال: (لأنَّ أمليناه حفظاً، والشذوذ مع الإملاء لا يدفع). ثُمَّ إنَّ نزوع ابن دريد إلى التجديد، وهو نزوعٌ أصيلٌ في الوقت نفسه برأي لغويَّة لا يمكن تعميمها في أيِّ معجم لغويٍّ. من ذلك اعتماده تاءَ الثلثاءِ (بِ ثِنَةِ اللَّيْنَةِ) عندَه رباعيَّة، والواجبُ أن تكونَ ثلاثةَ (بِ ثِنَةِ النَّائِنِ)، والجعْنةُ مثلُها، والواجبُ أن تُوضعَ معَ الثلثاءِ. وقد استندَ ابن دريد في ذلك إلى رأيٍ لغويٍّ خاصٍّ به، هو عَدُّ تاءَ الثلثاءِ حرفًا من حروف الكلمة إذا لم يكن لها مذكُورٌ من لفظها، فإذا كان لها مذكُورٌ من لفظها أهملها وعَدَّها عالمةً تائيتْ ليس غيرَ. قال: (القُرْبَةُ معروفةٌ، وليس لها مذكُورٌ، ولذلك أدخلناها في الرباعيَّ مع هاءَ التلثيَّةِ) (٦٠). أما (البَكْرَةُ)، وهي الفتىُ من الإبل، فالناءُ فيها عالمةٌ تائيتْ؛ لأنَّ مذكُورَها (بَكْرٌ) (٦١). وقد اخْتَلَطَ الأمْرُ أحياناً، فورَّدتْ في المعجمُ اللفاظُ تضمُّ تاءَ الثلثاءِ، ولكنَّ ابن دريد لم يُجسِّدْ فيها روبيته السابقة. فالضَّحَّةُ ذُكرتْ مرتَينَ في (غَصَصَ) على أنَّ تاءَ خاليةٍ منها، وفي (غَصَه) على أنَّ تاءَ حرفٌ من حروفها. كذلك الأمرُ في (الشقة) التي ذُكرتْ في (شَقَقَ) وفي (شَقَه) (٦٢). وهذا ما أضفى على الجمهرة قدرًا من الخل في الأصول يمكن تسويفه بالرغبة في التجديد، ولكنه لا يُسُوغُ في أيِّ حديثٍ عن الصناعةِ المجمعيةِ.

على أنَّ هناك لغويَّين ونحوَيَّين، كعبد القاهر الجرجاني وأبي سعيد السيرافي وأبي عليِّي الفارسيِّ وأبن جنَّي، لم يراعوا الجوانبُ الثلثةُ السابقة: الريادةُ والارتفاعُ والتَّجديدُ، فرأوا في جمهرةِ ابن دريد عدداً من المآخذِ والعيوب، أبرزُها ضعفُ المعرفةِ الصرافيةِ بأصولِ الألفاظِ، والخللُ في المنهجِ الذي اتبَعَه ابن دريد في تصنیفِ الجمهرة، ورأيُه في تاءَ الثلثاءِ. والحقُّ أنَّ المآخذَ التي أتَى بها هؤلاءُ اللغويُّون والنحوُيُّون صحيحةٌ، ليس من المفید تجاهلهما أو إنكارهما أو التقليل من أهميَّتها. ولكنَّ الكثرةُ الكاثرةُ منها قابلةُ للتعليلِ إذا رأينا ريادةَ الجمهرة، وإيماءَ هذا المعجم ارتجالاً، ونزوعَ ابن دريد الشديد إلى التجديدِ. والتعليل، كما هو معروف، مغایر لاتهامِ ابن دريد بالجهل بالتصريف (٦٣). فالاجتهادُ في تصنیفِ الجمهرة بحسبِ الأبنيةِ يُطلَّ بالريادةِ، ويُنافِقُ أثرَ الإيجابيَّ أو السُّلبيَّ في بناءِ الجمهرةِ، ولا يُنَافِقُ صاحبه ببعدِه عن معرفةِ اللغةِ كما ذكرَ ابن جنَّي في الخصائصِ حينَ قال: (وَمَا كَانَتِ الجمهرةُ فِيهِ أَيْضًا مِنْ اضطرابِ التَّصْنِيفِ، وَفَسَادِ التَّصْرِيفِ، مَا أَعْتَدَ وَاضْعَهُ فِيهِ لَبَعْدِهِ مَعْرِفَةُ هَذَا الْأَمْرِ) (٦٤). ذلكَ أنَّ متنبَّعَ زلاتِ ابن دريد لم يذكروا ثقةً غالبيةَ اللغويَّين، كأبي عليِّ القالي وأبي الطَّيِّبِ اللَّغويِّ وأبي البركاتِ الأنباريِّ وأبي بكرِ الزُّبُديِّ، بابن دريد



لتصلُّه من اللغة، وتحريِّه الدَّة في الرواية (٦٥). كما أغفلوا ما لا خلاف حوله، كنفَّـه الترتيب المعجمي من الترتيب الصوتي الذي ابتدأه الفراهيدـي في (العين) إلى الترتيب الألفيـاني، وكثرة محفوظـه من اللـغـة، وتنبيـهـه على أهمـةـ تـقـلـيـبـ حـرـوفـ الـكـلـمـةـ فيـ إـحـصـاءـ المستـعـمـلـ والمـتـرـوـكـ فيـ اللـغـةـ العـرـبـيـةـ، وـغـيرـ ذـلـكـ دونـ أنـ يـعـنـيـ ذـلـكـ تـبـرـئـةـ ابنـ درـيدـ منـ بعضـ الأـغـلـاطـ الـصـرـفـيـةـ، وـمـنـ تـعـثـرـ روـيـتـهـ اللـغـوـيـةـ لـنـاءـ التـائـيـثـ المـرـبـوـطـةـ، وـعـدـمـ جـدـوىـ اـجـتـهـادـ الـخـاصـ بـبـيـانـ الـمعـجمـ اـسـتـنـادـاـ إـلـىـ الـأـبـنـيـةـ، وـتـعـقـيـدـ الـبـنـاءـ الـمـعـجمـيـ بـالـقـرـيـعـاتـ، وـتـوزـيـعـهـ الـأـصـلـ الـوـاحـدـ أـحـيـاـنـاـ فـيـ عـدـدـ مـنـ الـأـبـنـيـةـ. نـحنـ لـاـ نـنسـيـ هـذـهـ الـمـآـخـذـ، وـلـكـنـاـ مـتـقـفـونـ فـيـ الـوقـتـ نـفـسـهـ مـعـ ماـ ذـكـرـهـ رـمـزـيـ بـعـلـبـكـيـ مـنـ أـنـ (ـتـعـقـيـدـ الـمـنـهـجـ عـنـ ابنـ درـيدـ دـلـيلـ وـاضـحـ عـلـىـ تـقـرـدـهـ وـعـدـ الـتـزـامـ الـتـرـامـ تـسـلـيمـ بـصـنـيـعـ الـخـلـيلـ) (٦٦)؛ أـيـ أـنـ الـتـعـقـيـدـ هـوـ جـانـبـ مـنـ اـبـدـاعـ ابنـ درـيدـ فـيـ صـنـاعـةـ مـعـاجـمـ الـأـلـفـاظـ. وـالـإـبـدـاعـ اـجـهـادـ، لـاـ يـخـسـرـ صـاحـبـهـ صـفـةـ الـجـدـةـ وـإـنـ أـخـفـ اـجـهـادـهـ فـيـ أـنـ يـكـونـ مـنـاسـبـاـ لـبـنـاءـ عـصـرـهـ وـلـمـ بـعـدـهـ إـلـىـ يـوـمـ الدـيـنـ.

وبـعـدـ، فـيـ أـعـتـدـ أـنـ النـزـوـعـ إـلـىـ التـجـدـيدـ هـوـ مـفـتـاحـ سـخـصـيـةـ ابنـ درـيدـ فـيـ شـعـرـهـ وـرـوـايـتـهـ الـأـخـبـارـ وـعـلـمـ الـلـغـوـيـ. وـلـاـ فـائـدـ كـبـيرـةـ مـنـ الـبـحـثـ فـيـ الـجـزـئـيـاتـ الـتـيـ تـجـلـتـ فـيـهاـ موـهـبـتـهـ إـذـاـ لمـ يـكـنـ هـذـاـ الـمـفـتـاحـ دـلـيـلـاـ عـلـىـ اـخـرـاقـهـ السـائـادـ فـيـ نـقـافـةـ مـعاـصـرـيـهـ، وـتـقـيـيـمـهـ الـجـدـيدـ الـمـفـيدـ الـذـيـ يـتـخـطـيـ عـصـرـهـ إـلـىـ الـعـصـورـ الـلـاحـقـةـ. وـلـاـ أـهـمـيـةـ لـمـفـتـاحـ نـفـسـهـ إـذـاـ اـعـتـدـنـاـ أـنـ كـلـ أـعـمـالـ ابنـ درـيدـ جـدـيدـةـ. فـالـمـبـدـعـ يـنـجـحـ حـيـنـاـ، وـيـخـفـ أـحـيـاـنـاـ، وـلـكـنـهـ يـسـتـمـرـ دـائـماـ فـيـ الـإـنـتـاجـ، بـعـيـداـ عـنـ الـقـادـحـينـ وـالـمـادـحـينـ.

١. ولد أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي العماني في البصرة عام ٢٢٣ هـ، وتوفي في بغداد عام ٣٢١ هـ، عن ثمانية وستين عاماً. انظر ترجمته في: المزهر للسيوطى ٤٦٥/٢، مراتب النحوين لأبي الطيب اللغوى/ص ٨٤، وطبقات النحوين واللغويين للزبيدي/ص ١٨٣، وإناء الرواة للقطى ٩٢/٣، وخزانة الأدب للبغدادى ٤٩٠/١، و تاريخ بغداد للخطيب البغدادى ١٩٥/٢، وطبقات الشافعية الكبرى لابن السُّنْكِى ١٤٥/٢، وشذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي ٢٨٩/٢، الفهرست لابن التديم/ص ٦٧، ومعجم الأدباء لياقوت الحموي ١٢٧/١٨، والمحمدون من الشعراء (تح: مراد) ٢٤١/١، وفيات الأعيان لابن خلَّakan ٣٢٣/٤، والوافي بالوفيات للصفدي ٣٣٩/٢، والنجم الزاهرة لابن تفري بروdi ٣٤٢/٣، وكشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليلة، ص ٨٩/٤٨ /٩٥٧/٦٠٦/١٦٢، ومعجم المؤلفين لكتالة ١٨٩/٩، والأعلام للزركلى ٣١٠/٦، وتاريخ الأدب العربي لبروكمن ١٧٧/٢، وأعلام العرب في العلوم والفنون لعبد الصاحب الدجلي ١٥١/١، وابن دريد حياته وتراثه اللغوي والأدبي للسنوسى، ص ٢٣، وابن دريد رائد فن القصة العربية للدرويش، ص ١١، ومقدمة الجمهرة، تح: السورى، وتح: بعلبكي، مقدمات كتب ابن دريد المحققة التي سأشير إليها في المهامش القابل.

٢. الكتب المعروفة المحققة لابن دريد، هي:

- الملحن: (تح: وليم رايت، ليدن ١٨٥٩ / وتح: هينرش توربكة، هيدلبرج ١٨٨٢ / وتح: إبراهيم اطفيش الجزائري، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٤٧ / وتح: د. عبد الإله نبهان، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩٢)

- جمهرة اللغة: (تح: محمد بن يوسف بن محمد السورى وفريتس كرنكوف، حيدر آباد الدكن، الهند ١٣٤٤-١٣٥٢، أربعة أجزاء / وتح: د. رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٧)

- المجتنى: (تح: وليم رايت، حيدر آباد الدكن، الهند، مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣٤٢ / وتح: هاشم الندوى، دار الفكر، دمشق ١٩٧٩)

- ديوان ابن دريد: (جمع: محمد بدر الدين العلوى، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٤٦، ط ٢/ وزارة الثقافة والشباب وتنمية المجتمع، أبو ظبى ٢٠٠٨ / وجمع: عمر بن سالم، الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٧٠)

- تعليق من أمالى ابن دريد: (تح: السيد مصطفى السنوسى، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والأداب، الكويت ١٩٨٤)
- الاشتقاد: (تح: فيردينالد وستنفيلد، جوتجن، ألمانيا ١٩٥٤ / وتح: عبد السلام هارون، مؤسسة الخانجي، القاهرة ١٣٧٨هـ - ١٩٥٨م. ط٢: دار المسيرة، بيروت ١٩٧٩)
- وصف المطر والسحب وما نعته العرب الرواد من البقاع: (تح: وليم رايت، ضمن مجموعة: جرزة الحاطب وتحفة الطالب، ليدن ١٨٥٩ / وتح: عز الدين التنوخي، المجمع العلمي العربي، دمشق ١٩٦٣)
- صفة السُّرُج واللِّجام: (تح: وليم رايت، ضمن مجموعة جرزة الحاطب وتحفة الطالب، ليدن ١٨٥٩ / وتح: د. مناف مهدي محمد، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد المخطوطات العربية، القاهرة ١٩٩٢)
- المقصورة: (طبع غير مرأة، تح: هردو فيكي ١٧٧٦، وفي: كوبنهاجن ١٨٢٨، وفي: مطبعة الجوانب، القاهرة ١٣٠٠، وتح: أحمد عبد الغفور العطار، ضمن كتاب: مقصورة ابن دريد، بحث تاريخي أدبي مقارن، القاهرة ١٩٥٦)
- الفوائد والأخبار: (تح: إبراهيم صالح، مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق المجلد ٥٧ / ثم صدر التحقيق في كتاب عن: مؤسسة الرسالة، دمشق ١٤٠٧هـ / ١٩٨٦م)
- شرح المقصور والممدود: (تح: ماجد الذهبي وصلاح الخيمي، دار الفكر، دمشق ١٤٠٢هـ / ١٩٨١م)
- فعلت وأفعلت: (تح: د. خليل إبراهيم العطية، ١٩٧٩)
٣. أبرز أساتذة ابن دريد عمه الحسين بن دريد، وأبو الفضل الرياشى، وأبو عنمان الأشنانى، وأبو العباس ثعلب، وعبد الرحمن ابن أخي الأصمى، وأبو حاتم السجستانى. انظر قائمة بأسماء أساتذته في مقدمة تحقيق:
- وصف المطر والسحب وما نعته العرب الرواد من البقاع (تح: التنوخي، ص ٢٦، ٢٥)
- الملحن (تح: نبهان، ص ١٠ وما بعد)
- صفة السُّرُج واللِّجام (تح: مناف، ص ١٦ و ١٧)
٤. أبرز تلاميذ ابن دريد (تح: السنوسى، ص ٢١ و ٢٣ و ٢٤)
- عبد الله القاسم الحسن بن بشر الأدمى، وأبو الفرج الأصبهانى، وأبو الحسن الرمانى، وأبو سعيد السيرافي، وأبو عبد الله ابن خالويه، وأبو سعيد المزباني، وغيرهم . انظر قائمة بأسماء تلاميذ ابن دريد في:
- وصف المطر والسحب وما نعته العرب الرواد من البقاع (تح: التنوخي، ص ٢٦ - ٢٨)



- الملحن (تح: نبهان، ص ١٤ وما بعد)
- صفة السرح واللجام (تح: مناف، ص ١٧، ٢٠)
- تعليق من أمالی ابن دريد (تح: السنوسي، ص ٢٤، ٣٠)
- ٥. كتب ابن دريد التي ذكرتها كتب الترجم ولم يُعثر على مخطوطاتها، هي: أدب الكاتب، والأمالی (الخصها السيوطي في: قطف الورید)، ونقويم اللسان، والبنون والبنات، والخيل الكبير، والخيل الصغير، واللغات في القرآن، والمتناهی في اللغة، والوشاح، والمعتنی والمقتبس، وما سئل عنه لفظاً فأجاب عنه حفظاً، والتوصیط، وأسماء القبائل، والأنواء، والسلاح، وغريب القرآن، ورواية العرب، والأنباز (الألقاب)، واللغات في القرآن، والأخبار المنشورة.
- ٦. من الكتب التي ألفت عن ابن دريد:
- مقصورة ابن دريد، بحث تاریخي أدبی مقارن: أحمد عبد الغفور العطار، القاهرة ١٩٥٦
- أبو بكر بن دريد الأديب وتحقيق تعليق من أمالیه، السيد مصطفی السنوسي، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، القاهرة ١٩٨٢
- ابن دريد حياته وتراثه اللغوي والأدبي: السيد مصطفی السنوسي، دراسات في التراث العربي، مطبعة حکومة الكويت ١٩٨٤
- محمد بن دريد وكتابه الجمهرة: د. شرف الدين علي الراجحي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية ١٩٨٥
- الفكر الصوتي عند ابن دريد والковيين: د. خليل إبراهيم العطية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد
- ابن دريد رائد فن القصة العربية: د. أحمد درويش، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠٠٣
- ٧. عقدت ندوات عدّة عن ابن دريد منها:
 - ندوة ابن دريد الأزدي: فعاليات المنتدى الأدبي، سلطنة عمان ١٩٩٠
 - مؤتمر ابن دريد الأزدي: وحدة الدراسات العمانية في جامعة آل البيت بالتعاون مع السفارية العمانية بالأردن، عمان ١٤-١٢/٥/٢٠٠٩
- ٨. قيل إن عدد أبيات المقصورة ثلاثة وخمسون ومائتا بيت. كما قيل إن عدد أبياتها تسعة وعشرون ومائتا بيت. انظر: أحمد عبد الغفور العطار: مقصورة ابن دريد، بحث تاریخي

- أدبي مقارن، ص ٣٩. و: السيد مصطفى السنوسى: ابن دريد حياته وتراثه اللغوى والأدبى، ص ١٤٤ (الهامش: ٢).
٩. حاجى خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٥٢، ١٨٠٨/٢.
١٠. انظر قائمة بشرائح المقصورة ومختسبها ومسقطيها ومعربتها فى كتاب السيد مصطفى السنوسى: ابن دريد حياته وتراثه اللغوى والأدبى، ص ١٦١ وما بعد. وفي مقدمة: تخميس مقصورة ابن دريد الأزدى لموفق الدين عبد الله بن عمر الأنصاري، تحقيق: عبد الصاحب عمران الدجيلي، دار الكتاب اللبناني، بيروت/ دار الكتاب المصرى، القاهرة، ص ١١ وما بعد.
١١. عني بن يوسف القبطى: إنباء الرواية على أنباء النحاة، تتح: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٩٧٣، ١٠٠/٣.
١٢. صدر ديوان ابن دريد الذى جمعه محمد بدر الدين العلوى في القاهرة، عن مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، عام ١٩٤٦. وأعادت طباعته وزارة الثقافة والشباب وتنمية المجتمع. أبو ظبى، ٢٠٠٨. وأصدر عمر بن سالم طبعة من ديوان ابن دريد في تونس عام ١٩٧٣، وكانت هذه الطبعة جزءاً من أطروحته العلمية التي أُجيز فيها من جامعة باريس عام ١٩٦٥.
١٣. السيد مصطفى السنوسى: ابن دريد حياته وتراثه اللغوى والأدبى، ص ١٤٤ وما بعد.
١٤. المرجع السابق، ص ١٥٩.
١٥. د. أحمد درويش: ابن دريد رائد فن القصة العربية، ص ٩١ وما بعد.
١٦. المرجع السابق، ص ٩٣ (بتصرف).
١٧. أبو الطيب اللغوى: مراتب النحوين، تتح: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٣٧٥، ص ٨٤.
١٨. هما: الأب عبد الله بن محمد بن ميكال حاكم كور الأهواز للخليفة المقتدر، والابن إسماعيل بن عبد الله تلميذ ابن دريد.
١٩. هناك نص على أن ابن دريد قدم بغداد من خراسان فقيراً، ولذلك أنزله أحد أصدقائه بجواره. انظر معجم الأدباء لياقوت الحموي ١٣٥/١٨، وإنباء الرواية على أنباء النحاة للقطى ٩٥/٣.
٢٠. د. أحمد درويش: ابن دريد رائد فن القصة العربية، ص ٩٦.
٢١. المرجع السابق، ص ٩٧.



٢٢. انظر تصصيات المزدوج في: محمد محبي الدين مينو: معجم مصطلحات العروض، هيئة المعرفة والتنمية البشرية، دبي ٢٠٠٨، ص ٩٤
٢٣. ديوان ابن دريد (صنعة العلمي)، ص ١٩١ وما بعد
٢٤. د. أحمد درويش: ابن دريد رائد فن القصة العربية، ص ٨٦. وانظر أيضاً: محمد محبي الدين مينو: معجم مصطلحات العروض، ص ٦٣ و٦٩. و: د. محمد قاسم: المرجع في علم العروض والتواقي، جروس برس، طرابلس، لبنان، ٢٠٠٢، ص ١٦١
٢٥. ديوان ابن دريد (صنعة العلمي)، ص ١٦١ وما بعد
٢٦. المصدر السابق، ص ٥١ وما بعد
٢٧. ديوان ابن سالم (صنعة ابن سالم)، ص ٢٥ - ٢٧
٢٨. د. أحمد درويش: ابن دريد رائد فن القصة العربية، ص ٨٩
٢٩. نشر كتاب النبات بتحقيق الدكتور عبد الله يوسف غنيم، في القاهرة عام ١٩٧٢
٣٠. نشر كتاب فحولة الشعراء للأصمسي بتحقيق تورى، في بيروت عام ١٩٧١
٣١. نشر كتاب معاني الشعر للأشناداني في الرابطة الأدبية بدمشق عام ١٩٢٢، ثم نشر في بيروت، في دار الكتب العلمية عام ١٩٨٨
٣٢. نشرت القصيدة البيتية بتحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد في بيروت عام ١٩٧٠
٣٣. السيد مصطفى السنوسى: تعليق من أمالى ابن دريد، ص ٣٩ (بتصرف)
٣٤. روى ابن دريد مسالمات الأشراف عن عمّه الحسين بن دريد. انظر: عز الدين التتوخي: مقدمة وصف المطر والسحب، ص ١٦
٣٥. د. أحمد درويش: ابن دريد رائد فن القصة العربية، ص ١٠٦
٣٦. المرجع السابق، ص ١١٠
٣٧. د. زكي مبارك: النثر الفنى في القرن الرابع، المكتبة العصرية، صيدا، د.ت، ص ٢٤٨
٣٨. ابن دريد الأزدي: تعليق من أمالى ابن دريد، تحقيق: مصطفى السنوسى، ص ١٥٨
٣٩. المصدر السابق، ص ١٥٩
٤٠. ابن دريد الأزدي: المجتى، تحقيق: شرف الدين أحمد، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن، الهند، ط٤/١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م، ص ٣٨
٤١. المصدر السابق، ص ١٥
٤٢. د. محمد عيد: الرواية والاستشهاد باللغة، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٧٦، ص ٢٣٤

٤٣. من القادحين بابن دريد: الدار قطني من المحدثين، وبنفوذه وأبو منصور الأزهري من اللغويين.
٤٤. د. عبد الحميد الشلقاني: رواية اللغة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧١، ص ٦٠
٤٥. ابن دريد الأزدي: المجتني، ص ١ (بتصرف).
٤٦. المصدر السابق، ص ١، ٢.
٤٧. ابن دريد : صفة السرج واللّاجم، تحقيق: د. مناف مهدي محمد، ص ٣١. و: السيد مصطفى السنوسي: ابن دريد حياته وتراثه اللغوي والأدبي، ص ٩٤.
٤٨. السيد مصطفى السنوسي: ابن دريد حياته وتراثه اللغوي والأدبي، ص ١٢١. و: عبد الإله نبهان: مقدمة الملحن، ص ٢٧.
٤٩. ابن دريد: الملحن (تح: نبهان)، ص ١١١.
٥٠. المصدر السابق، ص ١١١، ١١٣.
٥١. المصدر السابق، ص ١٩٢.
٥٢. المصدر السابق، ص ٦٥.
٥٣. المصدر السابق، ص ٦٣، ٦٤.
٥٤. اللفيف في الجمهرة لا علاقة له بالمصطلح الصّرفي الذال على الكلمة التي تضم حرف علة، بل المراد منه في الجمهرة، هو: بعض الأوزان والأبواب القصيرة، كتاب المصادر، وباب ما تذكر العرب من الأطعمة، وباب ما جاء على لفظ الجمع ولا واحد له... انظر الجمهرة ١٢٢٧/٣.
٥٥. انظر تحليلًا علميًّا مفيدًا لمادة الجمهرة في: د. عبد الرزاق بن فراج الصاعدي: خلل الأصول في معجم الجمهرة. ولعل هذا التحليل جزء من رسالته للدكتوراه من الجامعة الإسلامية عام ١٤١٤، وعنوانها: تداخل الأصول اللغوية وأثره في بناء المعجم العربي.
٥٦. مقدمة جمهرة اللغة (ط: السورتي)، ص ١٤. و: كشف الظنون، ٦٠٥/٢.
٥٧. ذكر حاجي خليفة في كشف الظنون أن ابن دريد أملأ (الجمهرة في فارس، ثم أملاها بالبصرة، ثم ببغداد، من حفظه، ولذلك تختلف النسخ). كشف الظنون، ٦٠٥/٢.
٥٨. د. عبد الرزاق فراج الصاعدي: خلل الأصول في معجم الجمهرة، ص ٢٣
٥٩. ابن دريد الأزدي: جمهرة اللغة (ط: بعلبكي)، ١٣٣٩/١.
٦٠. المصدر السابق (ط: بعلبكي)، ١١٢٤/٢.
٦١. انظر حول المثاليين السابقين، وحول أمثلة أخرى كثيرة، ما ذكره الدكتور عبد الرزاق فراج الصاعدي، ص ٣٤.

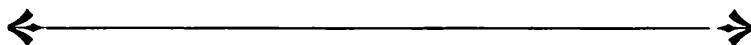


- .٦٢. المرجع السابق، ص ٣٥.
- .٦٣. من ذلك وصف عبد القاهر الجرجاني تصريف ابن دريد: لِثَةٌ في: ثهان، وبرِّغَةٌ في: عاهر، بتصريف الصبيان.
- .٦٤. ابن جنی: الخصائص، ٢٨٨/٣
- .٦٥. جرى ابن دريد على استعمال عبارات معينة حين كان الشك يعتريه في الرواية، فيقول: ليس بثابت، لا أحقُّه، كذا زعموا، لا أدرى ما حقيقته، فإنه مولد لا يُوحَّذ بلغته... ومن أكَّد تحري ابن دريد الدقة في الرواية السيوطي في المزهر.
- .٦٦. د. رمزي منير بعلبكي: مقدمة جمهرة اللغة، دار العلم للملاتين، بيروت، ١٩٨٧، ص ١٨.



صورة القمر في الشعر العربي القديم

د. أحمد زياد محبك^(*)



المقدمة:

لعل من المتوقع أن يكون الشعر العربي القديم قد احتفى بالقمر أشد الاحتفاء، وأن يكون الشعراء قد تقنوا به، ومنحوه قصائد كثيرة، ومحضوه الحب والغزل، لما كان له من تأثير كبير في حياتهم اليومية، ولكن مراجعة الشعر القييم تكشف عما هو خلاف ذلك، إذ إن الشعر العربي لم يتجاوز تكرار التشبيه بالقمر، في الغزل والرثاء والمديح، فبه يشبه الشاعر الحبيب والمدوح والمرثي أو يستعيره له، أو يضرب به المثل لتأكيد فكرة عقلية، ولم يحظ القمر على الرغم من هذا الاحتفاء بصورة جديدة، كما لم يحظ بقصيدة خالصة له، بعيداً عن المديح والغزل والرثاء، وهذه هي الفكرة الأساسية التي بني عليها البحث، ويمكن التأكيد من ذلك بالعودة إلى الحاسوب والكشف عن كلمة بدر وقمر وهلال في القرص الليزرى الخاص بموسوعة الشعر العربي.

(*) أستاذ الأدب العربي الحديث بجامعة حلب وعضو جمعية النقد الأدبي في اتحاد الكتاب العرب.



لقد بدأ تشبيه الممدوح والحبيب بالقرن أول ما بدأ في العصر الجاهلي، واستمر على ما هو عليه إلى العصر الحديث، ولم يتطور فيه إلا شعراء الحداثة، ومما ورد في الشعر الجاهلي من التشبيه بالبدر قوله زهير مدح هرم بن سنان^(١):

لَوْ كُتِّتَ مِنْ شَيْءٍ سِوْيَ بَشَرٍ كُتِّتَ الْمَذْوَرُ لِيَأْتِيَ الْبَدْرِ
وَمِثْلُهُ قَوْلُ النَّابِغَةِ مَادِحًا^(٢):

مَسْوَجٌ بِالْمَعْالِي فَوْقَ مَفْرِقِهِ وَفِي الْوَغْيِ ضَيْغَمٌ فِي صُورَةِ الْقَمَرِ
وَبِرِيشِ الْأَعْشَى أَخَّا لَهُ يَقَالُ لَهُ الْمَنْشَرُ، فَيُشَبِّهُ بِالْقَمَرِ، فَيَقُولُ^(٣):
مَرْدِي حَرُوبٍ، شَهَابٍ يَسْتَضِئُ بِهِ كَمَا أَضَاءَ سَوْادَ الطَّخِيَّةِ الْقَمَرِ
وَيَمْدُحُ عَامِرَ بْنَ الْطَّفِيلِ فَيَقُولُ^(٤):

حَكْمَتُمْ—وَهُوَ فَقْضَى بِيَنْكُمْ أَبْلَجَ مُثْلَ الْقَمَرِ الْبَاهِرِ
وَيَذَكُرُ أَيْضًا بَطْوَلَةَ إِبْرَاهِيمَ خَثِيمَ وَثَبَاتَهُ فِي الْمَعَارِكِ، وَيُشَدِّدُ بِبَهَاءِ وَجْهِهِ فَيَقُولُ^(٥):
وَبِهَا خَثِيمٌ إِنَّهُ يَوْمُ ذَكْرِ
لَمْ تَرْ شَمْسَ مُثْلَهُ وَلَا قَمَرَ

ويذكر عنترة محبوبته، فيجعلها في الحسن ن فوق القمر، حيث يقول^(٦):
خَوْدَ رَدَاحَ هَيْفَاءَ فَاتِتَةَ تُخْجِلُ بِالْحُسْنِ بِهِجَةَ الْقَمَرِ
وَشَبَهَ بَعْضُ الصَّحَابَةِ رَضْوَانَ اللَّهِ عَلَيْهِمْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْقَمَرِ، لَمَّا سُتُّوا
عَنْهُ، فَقَدْ سُتُّ الْبَرَاءَ: «أَكَانَ وَجْهُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُثْلُ السَّيْفِ؟» قَالَ: لَا، بَلْ مُثْلُ
الْقَمَرِ^(٧). «وَقَالَ كَعْبُ بْنُ مَالِكَ: كَانَ إِذَا سَرَّ اسْتَتَارَ وَجْهَهُ، حَتَّى كَأْنَهُ قَطْعَةَ قَمَرٍ»^(٨)، «وَكَانَ
أَبُو بَكْرَ إِذَا رَأَاهُ يَقُولُ:

(١) زهير بن أبي سلمى، شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، وزارة الثقافة، القاهرة، ١٩٦٤، ص ٩٥.

(٢) النابة النباتي، ديوان النابة، تتح. بكم البستاني، دار صادر، بيروت، لبنان، ص ٧٤.

(٣) أبو زيد القرشي، جمهرة أشعار العرب، تتح. علي محمد الجاوي، ص ٥٧٢. ومَرْدِي: يَرْدِي بِهِ فِي الْحَرُوبِ، وَالْطَّخِيَّةِ الظلة.

(٤) الأعشى، ديوان الأعشى، دار صادر، بيروت، ط. ٣، ٢٠٠٣، ص ٩٣.

(٥) المصدر السابق، ص ٩٧.

(٦) عنترة، ديوان عنترة، شرح يوسف عيد، دار الجيل، بيروت، ٢٠٠١، ص ١٤٥، والخود الناعمة، والرداد التغيلة العجز.

(٧) المباركتوري، صفي الرحمن، الرحيق المختوم، دار الحديث، القاهرة، طرابية، ٢٠٠١، ص ٤٨٧، وصحیح البخاری، ٥٠٢١.

(٨) المصدر السابق، الصفحة نفسها، وصحیح البخاري، ٥٠٢١.



أمين مصطفى بالخير يدعو كضوء القدر زايله الظلام^(١)

ونذكر رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم المؤمنين الذين يدخلون الجنة، وشبيه وجوههم بالقمر، فقال: «أول زمرة تلجم الجنّة صورتهم على صورة القمر ليلة النّذر»^(٢).

واستمر الموقف من القمر على مثل هذه الحالة، كما استمرت هذه صورته، على طول العصور التالية، فيشبهه به المدحوب والمحبوب والمرثي، أو يستعار له، ومن ذلك على سبيل المثال لا الحصر رثاء أبي فراس ولد أسيف الدولة، يستعير له القمر فيقول^(٣):

هل تبلغ القمر المدفون رائعة من المقال عليها لأسى حلّ
ويرثي ديك الجن الحمصي ولدًا له، فيستعير له القمر أيضًا، فيقول^(٤):

قمَرٌ حِينَ رَامَ أَنْ يَتَجَلَّ سارَ فِي الْمَحَاقِ قَبْلَ الْطُّلُوعِ

فلذةً مِنْ صَمِيمِ قَلْبِي وَجْزَءَ مِنْ ضُلُوعِ

ويشتاق بهاء الدين زهير إلى حبيب له في مصر كان قد ودعه، فيقول^(٥):

وَبِجَانِبِ الْفَسَ طَاطِلِي فَمَرَّ بِعَزْلَةِ فِرَاقِي

فَمَرَّ شَرِيتُ لَهُ الْفِرا قَالْمُرَّ بِالْكَأْسِ الْدَّهَاقِ

ويصف أبو فراس الحمداني قوام الحبيب في بيت واحد، ولا ينسى وجهه، فيستعير له القدر المنير، فيقول^(٦):

يَا كَثِيرًا مِنْ تَحْتِ غُصَنِ رَطِيبٍ يَتَشَتَّتِي مِنْ تَحْتِ بَدْرٍ مُنِيرٍ

وينهض بهاء الدين زهير لاستقبال الحبيب، فيقول مرحباً به^(٧):

وَقَمَّاتٌ فَقَاتُ لَهُ مَرْحَبَا وَاهْلَ وَسَهْلًا بِهَا ذَا الْقَمَرِ

(١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٢) صحيح البخاري، ج ١١ / ص ٢٢، ورقم الحديث ٣٠٠٦.

(٣) أبو فراس الحمداني، (الحارث بن سعيد) الديوان، تتح. د. محمد أتونجي، المستشارية الثقافية الإيرانية، دمشق، ١٩٧٨، ص ٢٢٥

(٤) ديك الجن الحمصي، (عبد السلام بن رغبان ١٦١ - ٢٢٦ هـ) الديوان، تتح. مظهر الحجي، اتحاد الكتب العربية، دمشق، ٢٠٠٤، ص ١٦٥

(٥) بهاء الدين زهير، (زهير بن محمد ٥٨١ - ٦٥٦ هـ) الديوان، دار بيروت، بيروت، ١٩٨١، ص ٢٣٨

(٦) أبو فراس الحمداني، الديوان، ص ١٦٠

(٧) بهاء الدين زهير، الديوان، ص ١٥٨



ولذلك يستغنى الشاعر بهاء الدين زهير بقمر الحبيب عن قمر السماء، ولا يهمه إن غاب الآخرين، فيقول^(١):

وَيَا قَمَرَ الْأَفْقَعِ عَدْ راجعا
وَلَذِكْ إِذَا غَابَ الْحَبِيبُ أَوْ حَشِتَ الدُّنْيَا، وَهِيَ لَا تَضِيءُ إِلَّا بِحُضُورِهِ، فَهُوَ الْقَمَرُ، كَمَا يَقُولُ
بِهاءُ الدِّينِ زَهِيرٌ^(٢):

حَبِيبِي عَلَى الدُّنْيَا إِذَا غَيَّتْ وَحْشَةً
فَيَا قَمَراً قُلْ لِي مَتَى أَنْتَ طَالِعٌ
وَيَذْكُرُ أَبُو فَرَاسُ قَدْوَمَ الْحَبِيبَةِ عَلَيْهِ فَيَقُولُ^(٣):
أَفَكَانَتْ كَالَّبَدُ دَرِسَّعِي
غَلَسَانَ حَبْوَيْ بِرَاجِ

وَيَتَحَدَّثُ دِيكُ الْجَنِ الْحَمْصِيُّ عَنْ جَارِيهِ، فَيَسْتَعِيرُ لَهَا الْقَمَرُ، فَيَقُولُ^(٤):
قَمَرٌ أَنَا اسْتَخْرَجْتُهُ مِنْ دَجَنٍ لَبِلَيْتِي، وَجَلَوْتُهُ مِنْ خَدْرٍ
وَفِي الْمَدِيجِ يَحْظِي الْقَمَرُ بِحُظْيٍ وَافِرٍ مِنْ شَبَابِهِ الْمَدْوُحِ بِهِ، وَالْأَمْثَالُ عَلَى ذَلِكَ كَثِيرَةٌ، حَتَّى
إِنَّ الْمَتَّبِيِّ يَجْعَلُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ يَسْتَمْدَانُ ضَوْءَهُمَا مِنَ الْمَدْوُحِ نَفْسَهُ، حَيْثُ يَقُولُ^(٥):
الصَّوْمُ وَالْفَطْرُ وَالْأَعْيَادُ وَالْعَصْرُ مُنْتَرَةٌ بِكَ حَتَّى الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ

وَمِنْهُ أَيْضًا تَشْبِيهُ الْمَتَّبِيِّ خَصْوَمَ سِيفِ الدُّولَةِ وَهُمْ يَسْعُونَ إِلَيْهِ بِمَنْ يَرْمِيهِ بِمَنْ يَرْمِيُونَ الْقَمَرَ،
وَيَذْكُرُ أَيْضًا سِيفَ الدُّولَةِ كَالْقَمَرِ، بَعْدِ الْمَرْمَى، لَا يَنْالُ، حَيْثُ يَقُولُ^(٦):
أَعَادَكَ اللَّهُ مِنْ سِيَاهِمِهِ وَمُخْطَرَيَّ مِنْ رَمْيَةِ الْقَمَرِ

وَمِنْهُ أَيْضًا تَشْبِيهُ الْمَتَّبِيِّ سِيفَ الدُّولَةِ بِالْبَدْرِ حِينَما سَرَّتْ تَرَاهُ، لَا يَكَادُ يَغْيِبُ عَنْكَ، وَفِيهِ
يَقُولُ^(٧):

كَالْبَدْرِ مِنْ حَيْثُ إِنْتَ رَأَيْتَهُ يُهْدِي إِلَى عَيْنِكَ نُورًا ثَاقِبًا

(١) المصدر السابق، ص ١٥٧

(٢) المصدر السابق، ص ١٩٩

(٣) أبو فراس الحمداني، الديوان، ص ٧٩

(٤) ديوان ديك الجن الحمصي، تتح. مظہر الحجی، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٤، ص ١٤٧

(٥) اليازجي، ناصيف، العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب، (المتبني، أحمد بن الحسين ١٣٣ - ٣٥٤ هـ)، دار صادر، دار بيروت، بيروت، ١٩٦٤، ص ٣٨٢

(٦) المصدر السابق، ص ٢٩٠

(٧) المصدر السابق، ص ١٠٨



ويُفخر المتنبي بـ شعره في حضرة سيف الدولة وهو يمدحه، فيقول^(١):
 ولَيْ فِيكَ مَا لَمْ يَقُلْ قَائِلٌ وَمَا لَمْ يَسِيرْ قَمَرٌ حَتَّىْ سَارَ
 ويُفخر المتنبي بنفسه مباشرةً، ويرى أنه ينير الظلام كما ينيره القمر، فيقول^(٢):
 وَأَسْرِي فِي ظَلَامِ اللَّيْلِ وَحْدِي كَأَنِّي مِنْهُ فِي قَمَرٍ مُنْتَرِ
 ويصف المتنبي بـ حيرة طبرية فيشبها بالقمر، فيقول^(٣):
 كَأَنَّهَا فِي نَهَارِهَا قَمَرٌ حَفَّ بِهِ مِنْ جِنَانِهَا ظَلَمٌ
 ويُفخر أبو فراس الحمداني بنفسه فيؤكد أن قومه سيحتاجون إليه في الملمات ك حاجتهم إلى
 البدر في الليلة المظلمة، وهو القائل^(٤):
 سِيَذْكُرْنِي قَوْمِي إِذَا جَدَ جِدُّهُمْ وَفِي الْلَّيْلَةِ الظَّلَمَاءِ يَقْنَدُ الْبَدْرُ
 ومن الذكاء الجمع بين المديح والتعزية، وهذا البحترى يمدح محمد بن يوسف ويعزيه عن
 المعتصم، فيستعير حضور الشمس للندوح وغياب القمر للمرثى، فيقول^(٥):
 تَعَزَّ بِالصَّبَرِ وَاسْتَبْدِلْ أَسَى بِأَسَى فَالشَّمْسُ طَالِعَةٌ إِنْ غَيَّبَ الْقَمَرُ
 ويمدح البحترى يوسف بن أبي سعيد، وهو يستعير له القمر البدر، فيقول^(٦):
 عَلَيْكَ سَلَامُ اللَّهِ أَلِيْهَا الْقَمَرُ الْبَدْرُ وَلَا زَالَ مَعْمُورًا بِأَيَامِكَ الْعُمَرِ
 ويذكر البحترى حبيبته، ووده لها، ويفضلها على القمر، فيقول^(٧):
 اللَّهُ أَصْفَى لَهَا وَدِيًّا، فَصَوْرَاهَا حَسَنَاءً تَقْصَرُ عَنْهَا دَارَةُ الْقَمَرِ
 وكان أكثر الشعراء يؤثر لفظ البدر على لفظ القمر، لما للبدر من دلالة على التمام
 والكمال، ومن ذلك قول البحترى يمدح المتوكل عند سيره إلى دمشق^(٨):
 تَقْبِضُ كَمَا فَاضَ الغَمَامُ عَلَيْهِمْ وَتَطَلَّعُ فِيهِمْ مُتَمَّلِّعًا يَطْلَعُ الْبَدْرُ

(١) المصدر السابق، ص ٢٨١

(٢) المصدر السابق، ص ١٦٩

(٣) المصدر السابق، ص ٩١

(٤) الحمداني، أبو فراس، ديوان أبي فراس الحمداني، ص ١٤٥

(٥) البحترى، ديوان البحترى، تتح. حسن كامل الصيرفى، دار المعارف بمصر، ط. ثانية، ١٩٧٣، ج ٢، ص ٨٨٢، والأسى بالكسر والضم معًا جمع أسوة أي ما يأشى به الحزين، والأسى بالفتح الحزن.

(٦) المصدر السابق، ج ٢، ص ٨٩٣

(٧) المصدر انسابي، ج ٢، ص ٤٣٦

(٨) المصدر انسابي، ج ٢، ص ٩٩٢



ومنه أيضاً مدحه الفتح بن خاقان وتشبيهه بالبدر، حيث يقول^(١):

تَذَكِّرْ كَمْ لِيَلَةً لَهُونَا فِي ظَهَارِهِ، وَالزَّمَانُ نَصَرَ

غَابَ دَجَاهَا، وَأَيْ لِيلَ يَدْجُو عَلَيْنَا، وَأَنْتَ بَدْر؟

ويستطيع المعربي على الرغم من عمامه أن يوظف القمر في الحكم والمدح والفاخر والوصف، ويأتي به للتشبيه والاستعارة والكتابية، ولكنه في معظم الأحوال لا يخرج عما أتى به الشعراة السابقون إلا في جوانب جزئية محدودة، فهو في الحكمة ينصح لا يستسلم المرأة للأحوال وأن يكون على حذر، فلابد من تقليلها وتحولها، مثلها مثل القمر، فيقول^(٢):

لَا يَعْجِنُكَ فِي جَنْحِ الدُّجَى قَمَرٌ فَلِإِنْ عَقْبَى مُحَاجِ غَائِبَةُ الْقَمَرِ

ويذكر غدر المرأة وخداعها، ويصور ودها وقد تعلق بالقمر، فهو متحوال مثله، وهي لا تمنح الخل سوى الخداع، فيقول^(٣):

مَعَ الْقَمَرِ السَّارِي تَعْلَقَ وَدُهَا فَمَا بَلَّتْ لِلْخَلِ إِلَّا قَمَارَهَا

ويوضح أحد الأمراة فيجعله في مرتبة فوق القمر، إذ يعلم كماله القمر منع الكمال، فيقول^(٤):

لِيَهُنَّكَ فِي الْمَكَارِيْمِ وَالْمَعَالِيِّ كَمَالَ عَلَمَ الْقَمَرَ الْكَمَالَا

ويختبر بنفسه وشعره و منزلته، ويرد على حساده وبغضبيه، فيقول^(٥):

تَعَاطَلُوا مَكَانِي وَقَدْ فَتَّهُمْ فَمَا أَرْكَوْا غَيْرَ لَمْحَ البَصَرِ

وَقَدْ نَبَحَوْنِي وَمَا هَجَنَّهُمْ كَمَا نَبَحَ الْكَلْبُ ضَوْءَ الْقَمَرِ

ويعظم الصور التي يأتي بها المعربي للقمر صور ذهنية تقوم على ثقافة سمعية، لا على رؤية بصرية، فهو يعلم أن القمر لا يدوم على حال، ويعلم أنه يكتمل ثم يحور، ويسمع عن الكلاب أنها ترقد في ضوء القمر في الليل الباردة، تستفيء بنوره، ظناً منها أنه الشمس، على نحو ما يروى، فإذا لم تجد الدفء ضجرت وبحته غضباً^(٦).

(١) المصدر السابق، ج ٢، ص ٤١٤

(٢) المعربي، اللزومنيات، شرح نديم علي، دار طلاب، دمشق، ط. ثانية، ١٩٨٨، ج ٢، ص ٧٢٤.

(٣) المصدر السابق، ج ٢، ص ٦٦٤.

(٤) التبريزى، الإياض فى شروح سقط الزند وضوئه، تتح. الدكتور فخر الدين قبلوة، دار القلم العربى، ط. ٢٠٠٠، ج ١، ص ٩٦.

(٥) المصدر السابق، ج ١، ص ٣٧٠.

(٦) المصدر السابق، الصفحة نفسها، من شرح البيت.



والمعربي مولع بالأفلاك والنجوم والأفهار، ويتأبى إلا أن يتحدى، ويتأتي بما هو عجيب، ومن ذلك وصفه لستره عليه رسوم قمر وغمام وأطياب، فقال يصفه على لسان الستر نفسه^(١):
الْحُسْنُ يَعْلَمُ أَنَّ مَنْ وَرَيْتَهُ فَمَرَّ سَتَرٌ فِي غَمَامٍ أَنْيَضَ
غَثَبَى الطَّيْوَرَ غَوَافِلًا فَتَحَيَّرَتْ منه فلم تبرأ ولم تتفضَّل
وأسقط المعربي مشاعره وأفكاره على القمر، وأتى بصور جديدة، ولكنها جزئية أيضاً،
ومن تلك الصور جعله البدر كالبشر يبكي ويعلم، حيث يقول^(٢):
وَأَشَهَدُ أَنَّ الدَّهَرَ كَالْحَلْمِ زَائِلٌ وَأَنَّ أَدِيمَ الْبَذْرِ يَنْكِي وَيَحْلُمُ
ومن صور القمر الجديدة عند المعربي جعله القمر يتعجب من أفعال البشر، الأغنياء منهم
والفقراء، على حد سواء، حيث يقول^(٣):

أَخْوُ الْفَقْرِ مِنَا وَالْمَلِيكُ الْمُحَجَّبُ وَأَحْلَكُ مَا إِنْسَانٌ إِلَّا مُدَمَّمٌ
فَيُقْنَبِحُ مِنْ أَفْعَالِنَا يَتَعَجَّبُ؟
والمعربي اهتمام كبير بعالم الفلك، وله إشارات كثيرة إلى النجوم والكواكب ومواقعها، لعل
أهم قصائده في هذا المجال قصيدة الرابعة عشرة في سقط الزند، ومطلعها^(٤):

فَنِيتُ، وَالظَّلَامُ لَيْسَ بِفَانِي، فَلَانِ بِيَضِّ الْأَمَانِي
وَفِيهَا يُشَبِّهُ الْبَدْرُ بِأَنَّهُ طَفَلٌ
وَشَابَ الظَّلَمَاءِ فِي الْعَنْفَوَانِ كَأَنِّي مَا قَلَتْ وَالْبَدْرُ طَفَلٌ
— جَ عَلَيْهَا قَلَادٌ مِنْ جَمَانِ لِلَّتِي هَذِهِ عَرْوَسُ مِنْ الزَّنَنِ
فَهِمَا لِلْوَدَاعِ مُعْتَقَانِ وَكَأَنَّ الْهَلَالَ يَهُوَى الثَّرِيَا
وتناول القصيدة بالدراسة محبي الدين صبحي^(٥)، وقدم تأويلاً لها، ورأى أن الشاعر يريد
من تشبيه البدر بطفل أن الزمان كان في أوله، ولذلك كان في الحياة انسجام وأمان، وكان
المعربي يرى الليل مشرقاً بهياً كأنه عروس، ولكن مع تقدم الزمان، انتشر الظلم، وطغى

(١) المصدر السابق، ج ١، ٢٥٠.

(٢) المعربي، أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان، لزوم ما لا يلزم، تج. كمال اليازجي، دار الجيل، بيروت، ١٤٢٢ـ١٩٠١هـ/٢٠٠١ـ٢٠٠٢م، ج ٢، ص ٢٧٣.

(٣) المصدر السابق، ج ١، ٨١، ص ٨١.

(٤) التبريزي، الإيضاح في شروح سقط الزند وضونه، ج ١، ص ٢٦١.

(٥) ينظر: صبحي، محبي الدين، دراسات رؤوية، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٨، ص ٥٦ - ١١٢.



الفساد، ولذلك هرب النوم عن عينه، واعتنق العاشقان الهلال والتريا، وهما على وشك الفراق، لما ساد في الكون من فساد، بعد أن تقدم الزمان.

وعلى الرغم من تميز المعرفي في تعامله مع الأفلاك والكواكب والنجوم ورؤيته الخاصة، فإنه لم ينظم قصيدة خاصة بالقمر، ومعظم ما أتى عليه من ذكر للقمر لا يخرج عن أساليب القدماء من تشبيه المدوح أو الحبيب أو المرثي بالقمر، أو ذكره لدعم فكرة.

وقد جمع ابن حبيب الطيب في كتابه «نسم الصبا» الأشياء التي شبيه بها الهلال والقمر، فقال^(١): «بِزَغَ الْهَلَلُ، بِأَمْرِ ذِي الْجَلَلِ، كَأَنَّ قَوْسَ مُوتُورٍ، أَوْ زُورَقَ مُنْجَدِرَ فِي بَحْرِ الْدِيْجُورِ، أَوْ شَطَرُ سِيَارَةٍ، أَوْ مَنْجَلٌ مَعْدَ لِحِصَادِ الْأَعْمَارِ، أَوْ خَنْجَرٌ مَرْهُفٌ النَّصْلَيْنِ، أَوْ نُونٌ مَرْسُومَةٌ مِنْ لَجَيْنِ، أَوْ شَفَةٌ كَأسٌ مَايَّةٌ، أَوْ مَخْلَبٌ عَقَابٌ صَائِلَةٌ، أَوْ قَطْعَةٌ مِنْ قِيدٍ، أَوْ فَخَ نَصْبٌ لِلصَّيْدِ، أَوْ حَرْفٌ جِيمٌ، أَوْ عَرْجُونٌ قَيْمٌ، أَوْ حَاجِبٌ شَيْخٌ أَنْرَكَهُ الشَّمْسُطُ، أَوْ نَعْلٌ مِنْ حَافِرٍ أَدْهَمَ الدِّجَا سَقْطُهُ، أَوْ ذَبَابٌ سَيْفٌ خَرَجَ مِنْ جَفْنَهُ، أَوْ رَاكِعٌ يَعْدُ مِنْ لَا يَحْدُثُ أَمْرٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ». وفي معناه من قصيدة:

يَدُوكَفُوسَ بِالْمَنِي يَرْمِنِي
وَكَجَانِبِ الْمَرْأَةِ وَالْعَرْجُونِ
وَكَوْجَهِ خَوْدَ بِالنَّقَابِ مَصْوَنِ
وَكَزُورَقَ وَكَحَاجِبَ مَقْرُونِ
قَرْبُوسَ سَرْجَ مَذْهَبٌ أَوْ نُونٌ
ضَمْنَ الشَّفَاهِ وَمَنْجَلَ مَسْنُونِ
يَقْنِي أَوْلَى التَّزَيِّنِ وَالتَّحسِينِ
نَصْفَ لَتَعْوِيذِ بَدَا لَعِيُونِ
كَأَنَّهُ مِنْ لَوْلَوْ مَكْنُونِ
غَنِيتَ عَنِ التَّحسِينِ وَالتَّزَيِّنِ
قَدْمًا وَلَذَكَ جَمِعَهُ يَكْفِيْنِي

وَنَرِي الْهَلَلَ يَلْوَحُ فِي أَفْقِ السَّمَا
أَوْ شَبَّهَ فَخَ أَوْ كَدْمَلَجَ غَسَادَةَ
وَجَبِينَ حَبَّ بِالْعَامَّةِ قَدْ زَهَا
وَكَتَابَ فَيْلَ أَوْ فَلَامَةَ أَنْمَلَ
أَوْ كَالْسَوَارَ أَزْيَلَ مِنْهُ الْبَعْضُ أَوْ
وَكْشَافَةَ الْكَأسِ الْمَخْبَأِ بَعْضَهُ
هُوَ مَنْجَلُ الْأَعْمَارِ لِلْحَصَدِ الَّذِي
إِذَا مَضَى سَبْعَ تَرَاهُ كَأَنَّهُ
إِذَا تَكَمَّلَ صَارَ جَمَّاً صَافِياً
أَوْ غَادَةَ قَدْ أَسْفَرَتْ عَنْ وَجْهِهَا
هَذَا هُوَ الْمَشْهُورُ فِي تَشْبِيهِهِ

ثُمَّ تَصِيرُ بِدَرَأً، إِنْ فِي ذَلِكَ لَذْكَرٍ:
وَإِذَا رَأَيْتَ مِنْ الْهَلَلَ نَمْوَهَ

أَيْقَنَتْ أَنْ سَيْكُونَ بِدَرَأً كَامِلًا

(١) ابن حبيب الطيب، (الحسن بن عمر ٢١٠ - ٧٧٩ هـ)، نسم الصبا، القاهرة، ١٣٨٩ هـ، ص ١٠



أنت الزمهرير الذي ليس له في نضارته نظير، أنت الزبرقان الذي له في كل شهر مهرجان، أيها القمر كم محب طاب له فيك السمر، أيها الواضح الباهر، ما أنت إلا مثل فند سائز، أيها البدر الكامل، الذي فضله للريمة شامل، لا تأس على ما فاتك من الدرج، ولا يكن في صدرك من الغزالة حرج:

تخدم الشمس الصباح بضوئها تقاوست الأنوار والكل رائق

منازلك معروفة، ومحاسنك موصوفة، وشرفك باذخ، وقدك راسخ، وأياتك ظاهرة، وسفرتك سافرة، وكلمك أوضحت من طريق، وهديت الرفيق إلى الفريقي، وذكرت محبوبًا لمحبوبه، وبلغت طالباً غاية مطلوبه، أحسن بضوء ذيالتك وحسبي مثلاً بهالتك، جعلك الباري في السموات نوراً ومكاناً أمراً الله قدرًا مقدورًا. فسبحان من جلا بمحياك حنس الغسق، وأقسم بك في قوله: «والقمر إذا اتسق»، قدرك أثيث أثيل، ومحبك نبيه نبيل، ووجهك يا بثنينة الحسن جميل:

على رسل فمالك من مجار إلى رتب العلاء ولا رسيل

فتبارك اسم من ألبسكما أحسن البحر، وتعالى جد من جعلهما مصباً حرين لأهل النظر، ومن آياته الليل والنهر والشمس والقمر، ثم لم يبرح يسري وأنا لا أُبرح، وينجلي وأننا أشاده وجهه الأصبح، إلى أن غاب وأختفى، وحسينا الله وكفى.

وقد يكون المقبوس عن ابن حبيب طويلاً، لكنه ذو أهمية، لأنه يجمع الأشياء التي شبهت بالقمر، والجامع بينها وبينه هو الشكل القائم على النظر بالعين، وينتوجه بالخطاب إلى العقل، وقوامه الوضوح والمقارنة، والمعنى إلى أكبر قدر من التشابه بل التطابق في الشكل، ولا يتثير الشعور إلا في حالات نادرة، ويدل المقبوس أيضاً على طبيعة التفكير الذي يسعى إلى الجمع والاستقصاء، ولا يمكن أن تعدّ قصيدة ابن حبيب خالصة للقمر، إذ إن غايتها منها ليست التغنى بالقمر أو وصفه، إنما غايتها الجمع العقلي لكل ما شبه بالقمر، وقصيدته نظم عقليٌّ محض، تقوم على الاستقصاء.

وهذا الموقف من القمر في الشعر القديم هو ضرب من الاحتفاء به، ودليل على مكانته في حياة العرب، ولكن هذا الاحتفاء به لم يتجاوز الاهتمام الجزئي، بسبب نظرتهم الجزئية إلى الأمور، وغياب نظرتهم إلى الموضوع الخارجي نظرة تقدره في ذاته، إنما تقدره بحسب ما يعبر عن الذات ويخدمها، فالقمر جميل لأنه يشبه وجه الحبيب، أو لأنه يشبه المدوح، أو هو جميل، ولكن جماله ليس غاية في ذاته، وإنما يذكر ليشبه به الحبيب، أو المدوح.

وكان للمتصوفة روًيتهم الخاصة للقمر في إطار الفلك والكون كله، ولكن نظرتهم إلى القمر لم تكن تغيراً له في ذاته، إنما كانت توظيفاً له في غرض خاص بهم، وهم لا يختلفون



عن الشعراة الآخرين في النظرة الجزئية، والسعى وراء التشبيه، وفي الشعر الصوفي يظهر القمر والبدر والهلال رموزاً للمحبوّب، ومنه قول ابن الفارض^(١):

بَرَحُ الْخَفَاءِ بَحْبَ مَنْ لَوْ فِي السَّجْنِ سَقَرُ اللَّثَامَ لَقْتَ يَا بَدْرُ اخْتَفَ
فَالشاعر يعبر عن سمو الحبيب، ويؤكد أنه لو أسرف لأشبه البدر، وفي موضع آخر يتحدث عن ليلة الوصول، ويستعير فيها البدر للحبيب، فيقول^(٢):

يَا لِيلَةَ وَصَلَ صَنْبُخَاهَا لَمْ يَلْجُعْ
مِنْ أَوْلَاهَا شَرِبَتْهُ فِي قَذْحِي
لَمَّا قَصَرَتْ طَالَتْ وَطَابَتْ بِلْقَاهَا
بَذْرٌ، مَحْنَيٌ فِي حَبْبِهِ مِنْ مَنْحِي
وَمِنْ أَشْهَرِ مَا عُرِفَ عَنْ أَبْنَى الفَارِضِ قَوْلُهُ^(٣):

سَكَرْنَا عَلَى نَكْرِ الْحَبِيبِ مَدَامَةَ
هَلَلَّ وَكَمْ يَبْدُ إِذَا مُزْجَتْ نَجَمَ
لَهَا الْبَدْرُ كَأْنَّ وَهِيَ شَمْسٌ يُدِيرُهَا

والشاعر يذكر في هذين البيتين الخمرة ولوازمها والشمس وتوباعها، وهو يجري على سفن الشعراة المتصوفة الذين يذكرون الخمرة ويريدون المعرفة الإلهية والشوق إلى الله تعالى، ويؤكد ذلك الدكتور عبد الكريم اليافي، فيقول^(٤): «ويتأملون وراء الشمس المصيبة في ذاتها الحقيقة التوراتية الأزلية، ووراء البدر القطب العارف أو الإنسان الكامل العالم المحقق العامل، ووراء الهلال المبلغ، ووراء النجم المرید، ووراء الإدراة نشر الأسماء والصفات الحسنة». وبذلك لا يختلف الشعراة الصوفيون عن الشعراة الآخرين في طبيعة رؤيتهم للقمر.

إن أكثر ما كان ذكر القمر في الشعر القديم في الغزل ثم في المدح ثم في الرثاء، وقد ذكر في التصوف، وأحياناً في الهجاء، وكان ذكره على سبيل التشبيه أو الاستعارة أو الكتابة، وكلها تنويعات شكليّة، قوامها التشابه، ولا جديد فيها، بل قوامها التكرار، وكان التشبيه به عرف وعادة وتقليد.

ولكن لا بد من الاستثناء، وقد كان هذا الاستثناء في الأنجلوس، حيث البيئة مختلفة، وحيث ظهر شاعر كانت له علاقة خاصة بالطبيعة، وهو ابن خفاجة (٤٥٠ - ٥٣٣ هـ - ١١٣٨ م)، إذ لابن خفاجة قصيدة خاصة بالقمر وخالصة له، ولكنه يقف منه موقف العاقل

(١) ابن الفارض، (عمر بن علي ٥٧٤ - ٦٣٢ هـ)، الديوان، مؤسسة المطبوعات الإسلامية، القاهرة، لاتا، ص ٨١

(٢) المصدر السابق، ص ٩٧

(٣) المصدر السابق، ص ٧٣

(٤) اليافي، الدكتور عبد الكريم، دراسات فنية في الأدب العربي، مطبعة دار الحياة، دمشق، ١٩٧٢، ص ٣٥٤

المفكر، وينظر إليه نظرة المتأمل، ولا يبدى نحوه عاطفة، بل لا يعبر عن شيء من الإحساس بجماله، فيقول:^(١)

وَبِتُّ أَلْبِحْ بَيْنَ الْوَعْنِيْ وَالنَّظَرِ
عَذَّلًا مِنَ الْحُكْمِ بَيْنَ السَّمْعِ وَالبَصَرِ
فَقَرْطَ السَّمْعَ قُرْنَطَ الْأَنْسِ مِنْ سَمْرِ
حُزْنَتِ الْجَمَالَيْنِ مِنْ خَبَرِ، وَمِنْ خَبَرِ
قَدْ أَصْحَتْ لِي عَنْهَا أَلْسُنَ الْعَيْرِ
كَوْزَأَ، وَمِنْ مَرْتَقِ طَورَأَ وَمَنْهَدِرِ
يَرْعَى، وَمِنْ ذَاهِلِ يَنْسَى، وَمَدْكَرِ!
وَقَدْ مَضَوا فَقَضَوا: أَنَا عَلَى الْأَثَرِ!
شَجَوْ يَفْجَرُ عَيْنَ الْمَاءِ فِي الْحَجَرِ

لَقَدْ أَصْخَتْ إِلَى نَجْوَكَ مِنْ قَمَرِ
لَا أَجْتَلِي لَمَحَّا حَتَّى أَعِي مَلَحَّا
وَقَدْ مَلَأْتَ سَوَادَ الْعَيْنِ مِنْ وَضَحَّا؛
فَلَوْ جَعَتْ إِلَى حَسِنِ مُحاوَرَةً
وَإِنْ صَمَّتْ، فَفِي مَرَآكَ لِي عَيْظَةً،
تَمَرَّ مِنْ نَاقِصِ حَوْزَأَ، وَمَكْتَمِلِ
وَالنَّاسُ مِنْ مَعْرِضِ يَلْهَى، وَمَلْقَتِ
تَلْهَوْ بِسَاحَاتِ أَقْوَامٍ تَحْدَثُنَا
فَإِنْ بَكَيْتَ وَقَدْ بَكَى الْجَلِيدُ فَعَنْ

وموقف ابن خفاجة من القمر موقف عقلي تأملي، يقوم على التعليل والحكم والقياس والموازنة والتفكير، فالقمر جميل، ولكنه لا يتكلم، ولو تكلم لكان أجمل، والقمر يمر بأطوار، والشاعر لا يضيف جديداً، بل يقدم حقيقة معروفة بدبيهية، وهو يصرح في البيت الأول بأنه يقف من القمر موقف المفكر المعتبر، لا موقف المتأمل للجمال المنفعل به في حسه ووجданه، بل يرى جماله ناقصاً لأنه لا ي Finch، ولذلك ي Finch هو نيابة عنه، ويرى أن القمر يتأمل، ويجد الأجيال تمر، والموت هو غاية كل حي، والشاعر يظل طوال القصيدة على مسافة بعيدة من القمر، وهو لا يحس بجماله، ولا يتلمس قيمته، بل يريده مثله مفكراً متائماً في البشر، وهو في حضرة الجمال لا يفكر بغير الموت، مما يؤكّد أنه لا ينفع بالقمر، ولا يحس بجماله، ويؤكّد ذلك أيضاً ظهور الجنس النائم في: «خبر وخبر»، والجنس الناقص السادس والسابع، ويؤكّد ذلك أيضاً ظهور الجنس النائم في: «ملحاً، ولمحاً»، والطباق في: «مرتق ومنحدر»، «معرض يلهى وملقت يرعى»، ومراعاة النظير في: «سمع وبصر»، وكلها محسنات بدبيعية تدل على الصنعة والتکلف، والقصدية في النظم، وهذا يعني سيطرة اللغة العادية، ويؤكّد ذلك غياب الصور عن القصيدة.

(١) ابن خفاجة، ديوان ابن خفاجة، تج. عبد الله سندة، دار المعرفة، بيروت، ٢٠٠٦، ص ١٣٩ – ١٤٠.



وقد استمر الأمر على هذه الحال حتى العصر الحديث، إذ لم تتغير نظرية شعراء مدرسة الاحياء إليه عن نظرية الشعراء من قبل، فالقمر عندهم للتشبيه أو الاستعارة، على نحو ما كان في الصور القديمة، يشبه الحبيب أو المدحوم أو المرثى، أو يستعار صراحة لواحد من أولئك، أو يذكر للتعبير عن فكرة.

وسيتم عرض نماذج من شعر القرن العشرين لا تخرج في رؤيتها للقمر و موقفها منه عن رؤية الشعر القديم و موقفه منه، مما يعني أن هذه النماذج تنتهي زمناً إلى عصر الحديث، ولكنها لاتنتهي إليه فناً، على الرغم من أن بعض أصحاب هذه النماذج يتبعون إلى اتجاهات مجددة، ولذلك يبدو التعرض لأمثلة من شعرهم ورؤيتهم للقمر في سياق الحديث عن القديم أمراً مسогاً من ناحية فنية على الأقل.

ومن ذلك على سبيل المثال قول أحمد شوقي يعبر عن فكرة تتلخص في إمكان نجاح البائس الفقير أو من مات أبوه، فالشمس والقمر متألقان وليس لأي منهما أب أو جد^(١):

رَبُّ طَفْلٍ بَرَّأَ الْبَوْسُ بِهِ
مُطْرَرَ الْخَيْرَ فَتَّيَا وَمَطَرَ

وَصَبِّيَ أَزْرَتَ الْذُّيَا بِهِ
شَبَّ بَيْنَ الْعَزِّ فِيهَا وَالْخَطَرِ

وَرَقِيعَ لَمْ يَسْوَدَ أَبَّ
مَنْ أَبُو الشَّمْسِ وَمَنْ جَدُّ الْقَمَرِ؟

ويريد حافظ إبراهيم أن يذكر الحب والوجود، فيقول^(٢):

قَالَتِ الْجَوْزَاءُ حَيْنَ رَأَتْ
جَفَّهُ قَدْ وَاصَّلَ السَّهْرَا

مَا لَهَا الصَّبْ فِي وَلَهِ
أَنْرَاهُ يَعْشَقُ الْقَمَرَا؟

وعلى الرغم من تجديد خليل مطران، فإن موقفه من القمر لا يختلف في شيء عن موقف الشعراء السابقين، فهو يرثي أحد الأشخاص فيقول في رثائه^(٣):

أَسَفِي عَلَى الْغَصْنِ النَّضِيرِ
أَسَفِي عَلَى الْقَمَرِ الْمُتَّيِّرِ

أَسَفِي عَلَى كُلِّ الْجَمَالِ
بَيْبَتُ فِي بَعْضِ الْقُبُورِ

ويصف حسناء اسمها بدر، فيشبهها بالبدر، ويأخذ في المقارنة بينها وبين البدر، ويفضلاها عليه، في محاكمة عقلية، فيقول^(٤):

(١) شوقي، أحمد، الأعمال الشعرية الكاملة، دار العودة، بيروت، ٢٠٠٠، مجلد ١، ج ١، ص ١٢٨.

(٢) إبراهيم، حافظ، ديوان حافظ إبراهيم، تتح. أحمد أمين، أحمد الزين، إبراهيم الأبياري، مطب. دار الكتب المصرية، ١٩٣٧، ج ١، ص ٢٤٧.

(٣) مطران، خليل، ديوان الخليل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. ثالثة، ١٩٦٧، ج ١، ص ٢٠٢.

(٤) المصدر السابق، ج ١، ص ٢٢.

六

ويتحدث في قصيدة مطولة عن شعره والأفكار التي يتضمنها، وهو لا يريد بها الشهرة ولا الخلود، إنما مثله مثل الإنسان الذي يريد أن يختار من الحياة ما يمكنه أن يختار مما ينفع ويفيد، أو مما هو حملي، فقول عن هذا الإنسان، المثال⁽¹⁾:

**يَا أَخْ ذُفَّيْ مَسِيرَه
وَيَجْتَهِيْ حُسْنَ السُّهَيْ**

وينظم قصيدة في استقبال عالم عاد إلى مصر بعد غياب اسمه عمر طوسون، وقد ساقه اسم الرجل وهو عمر إلى تشبببه بالقرف، مما يدل على أن الحافز على التشبب هو الجرّان اللغوي لا الشعور أو الانفعال، مما يؤكد النظم والافتتعال، وسيطرة اللغة، فهو يقول^(٢):

إن معظم الصور المتعلقة بالقمر منذ الجاهلية إلى العصر الحديث تقوم على تشبيه الحبيب أو المربي أو المدحوب بالقمر، أو استعارة القمر لواحد من هؤلاء، وأحياناً لذات الشاعر نفسه، عندما يدخله الغزور أو شمع من الغدر، من نحو فخر أبي، فراس بنفسيه.

وقام العلاقة بين القمر والمستعار له أو المشبه بعдан اثنان، الأول بعد حسي شكلي، وهو الغالب، ويتمثل في شكل القمر، وهو شكل دائري يناسب الوجه، ويتمثل أيضاً في ضيائه وتألقه وبهائه، وهو ما يناسب أيضاً وجه الحبيب أو الأمير الممدوح أو الطفل المرثى، والبعد الثاني هو بعد قيمي معنوي، ويتمثل في السمو والعلو والبعد، وهي قيم تتناسب الحبيب أيضاً والأمير ممدوحاً أو مرثياً، فالحبيب قريب من القلب والنظر، ولكنه بعيد عن الزيارة والتواط، ومعظم الصور لا تضيف شيئاً جديداً إلى هذين البعدين، ما عدا بعض التقويعات الجزئية، ضمن موقف جزئي، لا ينظر إلى القمر، ولا يقدره لذاته، ولا يخصه بقصيدة مستقلة، وكل ما في الأمر هو محض صورة جزئية في بيت من قصيدة.

(١) المصدر السابق، ج١، ص ٣٠٦

(٢) المصدر السابق، ج٣، ص٢٧٣



وفي بعض الحالات يرد ذكر القمر لشرح فكرة أو تأكيدها أو دعمها، ولا تتجاوز هذه الأفكار مفهومات من مثل الوحدة والثقة بالنفس والقدرة على احتلاء الجمال وتحقيق السمو، وفي مثل هذه الحالات أيضاً يرد ذكر القمر جزئياً في بيت من قصيدة، ولا تبني القصيدة كلها على هذه الفكرة ولا على القمر.

ولقد استمرت صورة القمر على هذه الشاكلة منذ الجاهلية إلى العصر الحديث على مدى أكثر من ألف وخمسة عاصي، ولم يطرأ تطور جذري على هذه الصورة، سوى بعض التوبيعات الجزئية داخل شكل واحد مكرر لا يتغير، وقد غدا هذا الشكل عرفاً أو تقليداً راسخاً في الأعمق ضمن زاد ثقافي موروث، ملأ ذاكرة الشاعر ووعيه، فإذا هو يكتب من ذاكرته، ولا سيما في هذا الجانب، ولا يكتب من تجربته، وكان غايته أن يجاري الموروث، ويقلده، ولا يخرج عنه في شيء، وربما كانت أقصى أماناته أن ينبع في داخل الصورة، لا أن يغير الصورة، فوجه الحبيب كالقمر، والأمير المدوح كالقمر في بهائه، بل القمر يستمد منه البهاء، والفتى المدفون تحت الثرى كالقمر، وهل يعقل أن يختفي القمر تحت الثرى ومكانه إلى جوار الثريا؟.

إن هذه الصورة الثابتة للقمر تدل على سطوة العقل، وتحكم المنطق، وطغيان المحاكمة، بحثاً عن وجه الشبه في العلو والاستدارة والبهاء، مما يتعلق بالشكل الهندسي المحسن، وبخاطب العقل، ولا يكاد يخاطب الشعور، ولا يثير شيئاً من العواطف والانفعالات، ولا سيما بعد ذلك التكرار، وربما قادت في بعض الأحيان القافية أو اللغة إلى ذكر القمر، فإذا كان اسم المدوح عمر أو بدر فعلى الفور يتم استحضار القمر أو البدار، وكان اللغة هي التي قادت إلى التشبيه أو الاستعارة لا الشعور أو الانفعال.

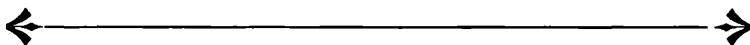
ومثل هذه النتيجة التي توصل إليها قد لا نسر القارئ، وهو يعتقد أن للقمر مكانة كبيرة في الشعر العربي، وفي الحقيقة لا ينكر البحث هذه المكانة، ولا ينفيها، بل يؤكد حضورها، ولكن في إطار التشبيه والاستعارة، استعارة القمر للحبيب أو المرثى، أو تشبيه الحبيب والمرثي به، ونتيجة البحث تتلخص في أن القمر لم يحظ بقصيدة خالصة له، تنبع عن به، بعيداً عن غاية المديح أو الرثاء أو الغزل، وهي نتيجة لا تضير الشعر العربي القديم في شيء، وقد أثبتتها تصحي صورة القمر في الشعر العربي القديم، ونبه عليها ظهور قصائد في الشعر العربي الحديث موضوعها الخالص هو القمر، وهذا ما يمكن معالجته في بحث آخر مستقل.



الوجه والمرأة

المتنبي مقرؤاً - شفيق جبري أنموذجاً

د. خليل موسى



الملخص

يتضمن هذا البحث ثلاثة مقاطع، تحدث الكاتب في المقطع الأول عن القراءة بين نص التأسيس ونص الإنتاج بحيث تتعدد الوجوه وتتدخل الروى إلى أن يغدو الوجه قناعاً، وربما كان أبو الطيب المتنبي من أهم الوجوه حضوراً في الدراسات والقصائد في العصر الحديث، ويتناول الكاتب في المقطع الثاني النقائats شفيق جيري إلى قراءة المتنبي قراءة إعجابية من خلال قصيده التي نظمها بعنوان «المتنبي» سنة ١٩٣٥، أما المقطع الأخير فهو يتناول قراءة شفيق جيري لشخصية المتنبي وشعره في كتابه «المتنبي مالى الدنيا وشاغل الناس» وتنص على هذه القراءة قسمين كبيرين: الفرش النظري الذي استمدّ غالباً من تفافته الفرنسية، ودراسة المتنبي وشعره الذي أقامه على معرفته بشعر الشاعر وشخصيته.

تنتهز القراءة فرصة مناسبة لتعلن عن حضورها وميلادها، وهي ثمرة إعجاب غالباً، فتكون ردّ فعل لفعل ملموس، فأيّ نصّ لا يستدعي الاهتمام إيجاباً أو سلباً لا يستدعي القراءة حتماً، ولنذهب مباشرة إلى النقائض، فهي مبنية على الحوار بين أطراف متباينة في مصالحها وأيديولوجياتها، ولكنها متصالحة مع ذاتها في بنائها الفنية.. صحيح أنها تتلاطم في الحوار وترفض الآخر جملةً وتفصيلاً فيما يدعيه، ولكنَّ هذا الاختلاف يتضاعل بالحوار، ثمَّ إنَّ هذا التلاطم يدور ضمن موضوعات وبنية محددة سلفاً، فالثلاثي الأموي (الأخطل - الفرزدق - جرير) من شيوخ الشعر القبلي في عصربني أمية، وكلّ منهم أسلوبه الخاص وخصوصيته مما يؤهله لحوار الآخر، وإن حاول كل واحد منهم أن يشدّ الآخر إلى موضوعه، ومع ذلك كان هذا الحوار قراءة / قراءات لنصَّ آخر، فالنصُّ الأول (قصيدة التأسيس) قراءة مرجعية لواقع ما من وجهة نظر شاعره، وهي بناء أولى، والنصُّ الثاني (قصيدة الرد) قراءة للنصُّ الأول وتصحيح لمساراته من وجهة نظر شاعر هذا النص، وهكذا تأتي القراءة القصيدة بعد القراءة القصيدة، بحيث تتقاطع المرايا وتتعدد الوجوه، وتتدخل الرؤى إلى أن يصبح الوجه الواحد محفورةً بآلاف الأسئلة والعلامات والملامح، وملوّفاً من خلال المرايا المقابلة التي تعكس الوجه قريباً مما هو عليه في الواقع أو مما هو متوقع منه، وإن كان هذا الوجه يتغيّر في هذه القصيدة عن تلك الاختلاف وجهات النظر نتيجة للموقع الذي يتمركز فيه الشاعر الرواقي، وكأننا في رواية معاصرة متعددة الأصوات والمرايا، وينسحب هذا الكلام على المعارضات في العصر الحديث، فهي تتطرق أولاً في إعادة الإنتاج على مبدأ الإعجاب الفني بالنّص الفحل، سواء ما كان منها ردوداً أو تجديداً، فالبارودي - مثلاً - ردَّ على غير شاعر من شعراء العصور القديمة، ومنهم عنترة وأبو نواس والمتّبّي ردوداً تجديدية، وجدد المعهد مع «البردة» للبوصيري في قراءاته الشعرية «كشف الغمة في مدح سيد الأمة»، فأعاد البناء على ما كان عليه، ويمكن أن يقال مثل ذلك عن معارضات أحمد شوقي وبقية شعراء عصر الإحياء العربي.



كان أبو الطيب المتنبي في شعره الطافح بالألغاز وشخصيته وتناقضاتها وما نسج حولها من أخبار متضاربة نصاً إشكالياً قابلاً للقراءة^(١)، فرئ في عصره، فاختفى فيه القراء بين متضصب عليه ومتضصب له، فمنهم من حاول النيل من شخصيته وشعره، وخاصة أنَّ الرجل كان متعالياً على الشعراء والأدباء، فألفت الكتب في سرقاته الشعرية، ونسجت الأخبار حول أخلاقه وشخصيته ومنهم من حاول الانتصار له كابن جني والموري، فانتصر لشعره وحياته معاً، ولكنَّ الأمر اختلف في العصر الحديث لأسباب وجيهة، وهو بُعد المسافة الزمنية بيننا وبينه من جهة، ولأنَّ الشاعر العربي القديم الأكثر نزوعاً قومياً واختلافاً من جهة أخرى، فالتفت إليه الدارسون والشعراء، ونال نصيباً عظيماً من الدراسات والقراءات الشعرية في حياته وشعره، حتى إنَّ المرء يستطيع أن يذهب إلى أنَّه غَيْبٌ كثيراً من شعراء بني العباس، فكثُرت الدراسات حوله في الكتب والدوريات، واللافت للنظر أيضاً أنه كان الشخصية الأولى التي اتكاً عليها كثير من الشعراء في بناء بعض قصائدهم، وإنْ كان ذلك لا ينفي أنَّ عشرات الكتب والمقالات دَبَّجت حول نسبه ومذهبه وادعاء النبوة وحبه لخولة وشجاعته أو جبنه، وأنَّ بعض الكتاب حاول النيل منه لأسباب إقليمية خالصة.

ولا داعي لأن نستذكر هنا كلَّ ما كُتب عن حياته وشعره في العصر الحديث، وحسبنا أن نشير إلى بعضه، ومنها «أبو الطيب المتنبي - حياته وخلفه وشعره وأسلوبه» ١٩٢١ لـ محمد كمال حلمي بك، و«أبو الطيب المتنبي» لـ بلاشير، و«مع المتنبي» ١٩٣٦ لـ طه حسين، و«ذكرى أبي الطيب بعد ألف عام» ١٩٣٦ لـ عبد الوهاب عزام، و«المتنبي» لـ محمود محمد شاكر، و«المتنبي بين نقاديه في القديم والحديث» لـ محمد عبد الرحمن شعيب، و«رأى الدراسة الأبية عن المتنبي» لـ كوركيس ومخائيل عواد، و«المتنبي في مصر والعراقين» لمصطفى الشكعة، و«المتنبي يسترد أباه» لـ عبد الغني الملأخ، و«المتنبي والتجربة الجمالية عند العرب» لـ حسين الوداد، و«جماليات القصيدة في شعر أبي الطيب المتنبي» لـ خليل الموسى.

أما قراءة المتنبي شرعاً فقد تناولت بين الاستدعاء في النصف الأول من القرن العشرين، وقصيدة القناع في النصف الثاني من القرن العشرين، وكانت في المرحلة الأولى حديثاً عن المتنبي وحياته أو خطاباً موجهاً إليه للاستعانة بتجربته القافية، ويمكن أن نذكر هنا قصائد لوديع البستانى وشبلى الملأط والأخطل الصغير وبذوى الجبل

(١) للتوسيع انظر: الموسى، د. خليل: جماليات القصيدة في شعر أبي الطيب المتنبي، الفصل الأول (ص ٩ - ٣٥).



والشاعر القروي وعمر أبو ريشة والمعروف الرصافي وشفيق جبri وسواهم، وقد لقى المتنبي هذا الاهتمام من حول الشعراء في العصر الحديث، لأنهم اخذوه أنموذجاً للشاعر الذي يحمل رؤيا وقضية واضحة المعالم والأبعاد من جهة، وهو بعد في طليعة الشعراء العرب من جهة أخرى، وخطابه حين كان الاستعمار يخيم على الوطن العربي، فكانت أحلامهم بالتحرر والانتصار والوحدة عظيمة، وخاصةً أنَّ الثورات الوطنية كانت قائمة على قدم وساق، ولكنَّ الوضع تغير في النصف الثاني من القرن العشرين، فكان المتنبي طاغياً في البدايات، فهو من الإحسان بالانتصار العربي إلى أنَّ حلت الكسفة ١٩٦٧، فتكتَّرت الأحلام، وارتَّد الشاعر إلى داخله ليتخذ وجه المتنبي فناعماً يعبر من خلاله عن أحالمه المهزومة وطموحاته الوهمية، وهذا ما يجده القارئ في القصائد الآتية «من مذكرات المتنبي في مصر» لأمل نقل، و«موت المتنبي» للبياتي، و«المتنبي يقرأ في كتاب قاسيون» لفائز خضور، و«رحلة المتنبي إلى مصر» لمحمود درويش، و«من ندائعيات الليلة الأخيرة للمتنبي في مصر» لعبد العزيز المقالح، وسواها، ونثمة قصائد طويلة شغلت كتاباً مستقلاً، كما هي الحال في «رسائل إلى أبي الطيب» لخليل الخوري، و«الدخول في شعب بوان ١٩٧٢» لمحمد عمران، و«عذابات المتنبي» ١٩٩٦ لكمال أبو ديب، و«ثلاثية الدم والنهر في أسفار المتنبي» ٢٠٠٤ لخليل الموسى، وهناك قصائد شغلت كتاباً مستقلاً عن المتنبي من أجزاء عدة، كما هي الحال في «الكتاب» ١٩٩٦ — ١٩٩٨ — ٢٠٠٢ لأدونيس، ولذلك كان المتنبي حاضراً بقوة في الشعر العربي الحديث والمعاصر بصفته النص الفحل، أو البناء الصخري المتين الذي أقام الشعراء عليه قصائدهم، سواءً أكان ذلك في مرحلة الاستدعاء في النصف الأول من القرن العشرين، أم كان ذلك في مرحلة التقium والتزمير في المرحلة الثانية، وقد وجدوا في شخصيته «مثال أسللة الذات القومية وانكسار أحالمها»^(١)، ويُحسن أن نشير هنا إلى أنَّ ثمة دراسات تناولت حضور المتنبي في الشعر العربي الحديث، ومنها «أبو الطيب المتنبي في الشعر العربي المعاصر» ١٩٩٩ لثائر زين الدين، و«الصانع المحكي: صورة المتنبي في الشعر العربي الحديث» ١٩٩٩ لخالد الكركي، و«فنان المتنبي في الشعر العربي الحديث» ٢٠٠٤ لعبد الله أبو هيف.

(١) أبو هيف، د. عبد الله: فنون المتنبي في الشعر العربي الحديث، ص ١١٩.

النقت شفيق جبري إلى قراءة المتنبي من باب الإعجاب بشاعريته وشخصيته وتزوعه القومي، وصلته به مبكرة، «ولما سافر إلى الإسكندرية عشر في إحدى مكتباتها على ديوان المتنبي بشرح الشيخ ناصيف البازجي، فاشتراء وراح يلتهمه، ويبدو أنه حفظ شعر المتنبي وأولع به منذ ذلك الحين»^(١)، ولذلك ليس غريباً أن يفتح محاضراته في كلية الآداب سنة ١٩٢٩ - ١٩٣٠ بالمتنبي، وقد أسرع إلى طباعة هذه المحاضرات في كتاب صدر سنة ١٩٣٠، وكان أول كتابه، ثم قرأه شاعراً بعد ذلك بسنوات خمس (١٩٣٥) في قصيدة طويلة (٦٧ بيتاً) تجلّى فيها إعجابه بشخصية المتنبي وشاعريته وطموحه القومي، وقد ألقىت في مهرجان المتنبي الذي أقامته الجامعة الأمريكية بيروت، فقال في شخصية شاعره:

لَمْ يَذْكُرْ فِي حَيَاةِ هَذَا الْبَا
ذُوَّبَ الْحَسْنَى جِنْسَمَةَ فَتَرَاهُ
تَرَامَى بِهِ الْمَنْتَى وَالْفَيْلَافِي
ثُمَّ يَسْتَرْعَضُ صُورًا مِنْ تَجْوَالِهِ كَالْعَقَابِ فَوْقَ ثَلَوْجِ لَبَنَانِ أوْ فِي مَصْرِ وَدَمْشَقِ وَسَوَاهَا،
لِيَصُلِّ إِلَى طَمْوَحِهِ الْقَوْمِيِّ الْعَارِمِ:
فَتَرَاهُ مِنْ الْغُرْبَةِ مَلَأَ
لَقِيَ الرُّومَ مِنْ قَنَاهَا عَلَى الْهَتَّ—
فَمِنْ الْعَرَبِ وَحْيَةً وَهَوَاهُ
وَإِذَا الْقَلْبُ لَمْ يَكُنْ عَرَبِيًّا
ثُمَّ تَلَّا ذَلِكَ وَصَفُ لِشَاعِرِيَّهِ وَعَبْرِيَّهِ، وَخَاصَّةً فِي وَصْفِ الْمَعَارِكِ وَالْحَرَبِ:
قَلْمَمْ قَادَ مُغَوِّصَاتِ الْقَوْافِيِّ
مَا تَعَصَّى عَلَى قَرِيحَتِهِ الْفَكِ—
فَجَرَّ الْحَرَبَ بِالْمِدَادِ دَمَاءً

لَوْلَى طَابَ فِي الدُّجَى تَهْجَادَةً
نَاجِلَ الْجَسْمِ كَالصَّبَّابَا أَجْلَادَةً
جَلَّ مَا يَتَغَيِّرُ وَعَزَّ مُرَادَةً^(٢)
أَوْشَكَ الشَّغْرَ أَنْ يَشْيَعَ فَسَادَةً^(٣)

(١) فتح، عيسى: شموع في الضباب، ص ١١١.

(٢) نوح العدلبي، ص ١٨٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٩١.



فَقَرِيَ الْجَوَّ مُلْهِيًّا مِنْ لَظَاهِرِ
وَتَحْسُنِ الدَّمَاءِ تَقْطُرُ مِنْ جَانِبِ
ثُمَّ يَبْيَنْ جَبْرِي سَبْبِ إعْجَابِهِ بِشَاعِرِيَةِ الْمُتَنبِّيِّ، فَهُوَ شَاعِرُ الْمَجْدِ، وَشِعْرُهُ بَعِيدٌ عَنْ غَنْجِ
الْخِيَالِ وَالتَّخْنِيَّتِ، فَكَانَ شَاعِرُ الرِّجْلَةِ وَالْقِيمِ وَالْبَطْلَوَاتِ:
شَاعِرُ الْمَجْدِ لَوْ نَظَلْتَ مَجْدًا
كَانَ مَنَّةً طَرِيفَةً وَتَلَادَةً
— هَرَامٌ فِي غَيْرِهَا إِغْرَادَةً
— وَيَضْنُفُ مِنَ الْكَرَامَةِ زَادَةً
— نَيْثَ نَغْمَمْ يَلَادَهُ تَرَدَادَهُ
مِنْ بِيَانِ طَرِيقَةِ أَعْوَادَهُ
مِنْ طَغْنَ وَلَمْ يَزْلُزْنَ عَمَادَهُ
بِ مَا تَمَّ لِلَّادِي اسْتِغْبَادَهُ^(٢)

لِلْمَعَالِي تَغْرِيَّةً وَأَغْنَانِي
بِجَذْ القَلْبُ عِزَّةً فِي قَوَافِي
لِيَسْ فِيهَا غُنْجُ الْخِيَالِ، وَلَا التَّخْنِيَّتِ
مِلْءُ أَشْعَارِهِ الْبَطْلَوَةُ رَئَا
طَاعَنَ الْدَّهْرَ وَهَذَهُ، كَلَّ أَيَا
لَوْ تَمَّلَى الْفَتَى بِيَانِ أَبِي الطَّيْبِ

- ٣ -

أَمَا كِتَابُ «الْمُتَنبِّي مَالِيُّ الدُّنْيَا وَشَاغِلُ النَّاسِ» فَهُوَ مَحَاضِرَاتُ أَلْفَاهَا شَفِيقُ جَبْرِي عَلَى طَلَابِهِ فِي مَدْرَسَةِ الْآدَابِ الْعُلِيَا بِدَمْشُقَّ، وَنُشِرَتْ فِي نِهايَةِ الْعَامِ الْدَّرَاسِيِّ مِنْ دُونِ أَنْ يَزِيدَ عَلَيْهَا أَوْ يَنْقُصُ مِنْهَا، كَمَا أَشَارَ إِلَى ذَلِكَ فِي الْبَدَائِيَّةِ^(١)، مَعَ أَنَّهُ أَشَارَ فِيمَا بَعْدَ إِلَيْهِ أَنَّ الْمُبَحِثِيْنَ الْأُخْرَيِّينَ: «عَبْرِيَّةِ الْمُتَنبِّيِّ» وَ«لِغَةِ الْمُتَنبِّيِّ» كَتَبُوهُمَا بَعْدَ الْعُطْلَةِ وَلَمْ يَحْضُرْ بَهُمَا، وَإِنَّمَا أَصْفَاهُمَا إِلَى الْكِتَابِ.

يَنْبَغِي أَنْ نُشِيرَ أَيْضًا إِلَى أَنْ زَمْنَ هَذِهِ الْمَحَاضِرَاتِ بَاكِرٌ نَسْبِيًّا (١٩٢٩ - ١٩٣٠) بِالْقِيَاسِ إِلَى الْدِرَاسَاتِ الَّتِي تَنَاوَلَتْ سُخْنَيَّةَ الْمُتَنبِّيِّ وَشِعْرَهُ فِيمَا بَعْدِهِ، صَحِيحٌ أَنَّهُ كَانَ بَيْنِ يَدِيهِ بَعْضُ الْمَصَادِرِ وَالْدِرَاسَاتِ، وَلَا سِيَّما الْقِيمُ مِنْهَا، وَبَعْضُ الْدِرَاسَاتِ الْمُعاصرَةِ، وَمِنْهَا «أَبُو الطَّبِيبِ الْمُتَنبِّيِّ»: حَيَاتُهُ وَخَلْقُهُ وَشِعْرُهُ وَأَسْلُوبُهُ ١٩٢١ لِمُحَمَّدِ كَمَالِ حَلْمِيِّ بَكَ، وَ«مَطَالِعَاتِ فِي الْكِتَابِ وَالْحَيَاةِ» ١٩٢٣ لِلْعَقادِ، وَ«حَصادِ الْهَشِيمِ» ١٩٢٣ لِلْمَازَانِيِّ، وَلَكِنَّ الصَّحِيحِ أَيْضًا أَنَّهَا كَانَتْ قَرَاءَاتُ أُولَيَّةٍ أَوْ مَحاوَلَاتٍ عَلَى الدِّرَبِ، وَمِنْهَا مَا هُوَ قَرَاءَةٌ طَوِيلَةٌ

(١) المصادر نفسه، ص ١٩١ - ١٩٢.

(٢) المصادر نفسه، ص ١٩٢ - ١٩٣.

(٣) انظر: المتنبي مالي الدنيا وشاغل الناس، ص ٢.

كقراءة محمد كمال حلمي، وهي دراسة علمية إلى حد ما بغضن النظر عن رأي شفيق جibri بها، وقراءات قصيرة كالقراءتين الأخيرتين، وفي هذه القراءات كثير من الاجهاد وكثير من مجانية الصواب، ولذلك جاءت قراءة جibri لتصبح الحجر الأساس للدراسات العلمية التي جاءت بعدها عن المتنبي، مع أنها لا تخلو من السرعة في التناول (محاضرات) والمبالغة في الدفاع عن الشاعر وشعره لأسباب كثيرة لاقت هوى في نفس جibri، وأهمها الإعجاب الشديد بعصرية المتنبي وشاعريته ورجولته واعتزازه بالقيم العربية.

يقسم هذا الكتاب إلى قسمين كبيرين:

الأول: الفرش النظري، وهو يتضمن ثمانى محاضرات (مباحث)

الثانى: دراسة الشاعر وشعره، وهو يتضمن خمس عشرة محاضرة ألقى ثلث عشرة منها على طلابه، وأضاف إلى الكتاب الاثنتين الأخيرتين.

يطرح شفيق جibri في المحاضرة الأولى «الأدب» إشكالية كبيرة، وهي أن «الأدب الهيبة ولكنها شريفة»^(١)، ثم يقتبس مقوله لأناتول فرانس، وكان جibri من المعجبين به، وينقل عن غوستاف لا نسون، ويتوصل إلى خلاصة لهذه المحاضرة: «الأدب الهيبة شريفة، وحسبها شرفاً أن يكون موضوعها روح الوطن وعقربيته»^(٢)، وينطلق في المحاضرة الثانية «ثقافة الذوق» من مقوله لغوستاف لا نسون يشدد فيها على أمررين في تدريس الأدب، وهما يتصلان بالمدرس نفسه: الأول أن تتوافق في المدرس ذاتقة أدبية رفيعة، والثاني أن يكون من هواة الأدب قبل أن يكون من العلماء^(٣)، وهو يتخذ من هذه المقوله حجة ليشنّ حرباً على علماء اللغة، فيقول: «واللغة كما قلت شيء والأدب شيء آخر، وكثير من علماء اللغة أنفسهم لا ذوق لهم في الأدب»^(٤)، ويشدد جibri في المحاضرة الثالثة «تمازج الثقافات» على ضرورة الانفتاح على الآخر والاستفادة من الفرنجة فيما وصلوا إليه، ثم يبين النواقص في تاريخ الأدب العربي في المحاضرة الرابعة «تاریخ الأدب»، ويأخذ على الدراسات العربية الانقطاع في التسلسل في المحاضرة الخامسة «نقد المؤرخات الأدبية»، ويتحدث عن النقد وأطواره عند العرب والغربيين في المحاضرة السادسة، ويتوقف عند الأسلوب في المحاضرة السابعة، ويدرك إلى أنه خاصية ذاتية،

(١) المصدر نفسه، ص ٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٨ – ٩ وانتظر المقوله في مقدمة كتاب: *Histoire de la littérature française*, P. IX.

(٤) المتنبي مالى الدنيا وشاغل الناس، ص ١١.



فـ«الأسلوب هو الطابع الخاص الذي يطبع به الكاتب كتابته، والشاعر شعره، والقاصن قصته. الأسلوب هو القالب الذي يصب فيه كل واحد منا فكره وعاطفته»^(١)، ويختتم جبري هذا القسم بالمحاضرة الثامنة «سحر العبرية»، ليذهب إلى أنَّ الشعر ابن الإلهام وحده، فيقول: «فإذا لم يكن الشعر ابن الوحي والإلهام ذهب جفاء ولم يمكنه في الأرض»^(٢). تبيَّن قراءة هذا الفرش النظري أموراً عدَّة، وأهمُّها ثلاثة:

١ - شغف شفيق جبري بالأدب والنقد والدراسات الفرنسية فوق شغفه بالنقد العربي القديم، فهو يسترشد بأقوال النقاد الفرنسيين قبل الدخول إلى عالم المتنبي وشعره، وكأنَّ ما قاله نقاد العرب القدماء في الشاعر وشعره - وهو كثير - ليس صالحًا اليوم لدراسة المتنبي، ويصرَّح في محاضرته الرابعة بأنَّ ثمة نقصًا في تاريخ الأدب عند العرب، فثمة شعراء سبقوا عنترة وامرأ القيس وزهيرًا لا نعرف عنهم شيئاً، ومن غير المعقول أن يبدأ الشعر العربي بداية كاملة في المعلقات، ولا بد أن يكون هذا النضوج مسبوقًا بمحاولات عادلة، ولا يقتصر الأمر على ذلك، وإنما الشعراء الذين وصلت أخبارهم إلينا لم تصل كاملة، وإنما جاءت متقطعة، «فكتب تاريخ الأدب في هذا العصر ليست من التاريخ في شيء، وإنما هي مجاميع مشتملة على قليل من دراسة الأدب ونقده»^(٣)، وكأنَّ يمهَّد من خلال ما أخذَه على تاريخ الأدب العربي لضرورة افتتاح هذا الأدب على الغرب والاستفادة مما وصل إليه أبنهم ودراساتهم من كمال واكمال، فقال: «والأدب قد لبس في هذا العصر برداً قشيباً، فحدثَ فيه حوادث، وعنتَ فيه عوائق، ونهجت مناهج، وسلكت مسالك، فلا مندوحة لنا عن الاقتباس من بعض الإفرنجية، ولا غضاضة في ذلك، فقد أخذوا عنا فأخذنا عهم، وتلك الأيام تداولها بين الناس، ومازالت الأمم في قديم الدهر وفي حديثه يقتبس بعضها من بعض، وقدِّيما تمازجت الثقافات، فأذى تمازجها إلى العواقب المحمودة في عصرية الفكر»^(٤)، وهو يعود إلى هذا الرأي في مكان آخر وبعد فترة زمنية ليست قصيرة، فيقول: «فولا أأناول فرنس، ولو لكتاب آخرون من الإفرنجية كنت أترجم بعض قطع من كلامهم ما اهتديت إلى هذا الأدب، فالذي أجده أنَّ الاتصال بأدب الإفرنجية قد أدخل على أسلوبِي شيئاً من اللين والرقَّة، وقد كان فيه بعض القساوة من ألفاظ ضخمة وجمل وتراتيب

(١) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٥.

شديدة، فقد تتنوع تفكيري بعد هذا الاتصال، وعذل أسلوبى، لقد بدأت بالمقالات ولا همَّ لي فيها إلا اللفظ والجملة والتركيب، ثم تحولت إلى مقالات أوسع وأفأ، جمعت فيها بين الأدب والعلم، استعنت فيها بالعلم على الأدب، ثم صرت إلى عالم آخر غير العالم الذي عشت فيه عشر سنين أو أقل أو أكثر، فانتصلت بكتاب من أكبر كتب فرنسة، فأخذت عنهم ما أمكننى أخذه من وصف طريف وفكرة لطيفة وأسلوب لين وعبارة محددة معينة، لا يضيع فيها الفكر في مجاهل عمومها والتباسها، ولست أرى بي حاجة إلى ذكر نماذج من هذه المقالات التي جاءت نتيجة اتصالى بأدب الإفرنجية، ففي الشيء اليسير الذى ذكرته فى هذا الفصل مقتنٌ^(١)، بل هو يشترط فى الأدب资料 المعاصر أن يتقن غير لغة، لكي لا يظل أدبه جامداً لا حرقة ولا حياة فيه، فيقول: «لا غنى للأدب فى هذا العصر عن معرفة لغة أو لغتين من لغات العالم، كالإنكليزية أو الفرنسيّة أو الألمانية أو الروسية، والأدب الذى اقتصر على لغته العربية دون الإحاطة بغيرها من اللغات التي ذكرتها يظهر على أدبه شيء من الجمود والقطيعة ولا عبرة بما يطلع عليه من الآثار المترجمة، فإن الإحاطة بهذه الآثار رأساً تكشف لنا عن أسرارها وخصائصها أكثر من الترجمة. والخلاصة أن معرفة اللغات في عصرنا هذا إنما هي بمنزلة تطعيم لأدبنا خاصة ولتفاقتنا عامة»^(٢).

— اهتمام شفيق جibri بالمناهج النقدية الفرنسية التقليدية التي كانت سائدة في عصره، فهو يُقيم أهمية كبيرة لمعرفة العصر الذي عاش فيه الشاعر وبينته قبل الدخول إلى دراسة حياته وشعره، لأن تلك المعرفة تساعد — حسب وجهة نظره — على إضاءة جوانب كثيرة من حياته وشعره قد تظل مظلمة من دونها، فيقول: «المصادر الأدبية تدلّكم على آثار العصر والبيئة فيها أو تتبّهكم على آثارها في هذا العصر وفي هذه البيئة، وهذا معناه أنه لابد لنا من معرفة العصر الذي نحاول درس شاعر من شعرائه، فلا بد لنا من معرفة مصطلحات هذا العصر والأفكار التي ولدّها هذا الشاعر في عصره والعواطف التي أيقظها، فإذا كانا ندرس المتنبي ووقع نظرنا على أسلوب غريب في شعره أو على لفظ غريب، فلا يصح أن نجزم ونقطع قبل أن يتحقق عندنا أن هذا الأسلوب غريب قياساً إلى عصر المتنبي إذ إنه قد يكون غريباً في عصرنا ومانوساً في عصر أبي الطيب»^(٣)، ومع ذلك فإنه — بناء على مقوله الذوق الأدبي عند لانسون — ظل جibri موزعاً بين المنهج

(١) أنا والنثر، ص ٥٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(٣) المتنبي مالى للدنيا، ص ١١.



والنَّصْ، والمنْهَج وحده غير كاف للدخول إلى النَّصْ، بل هو يقدِّم الذوق على المناهج والقواعد العلمية، ويؤكِّد ما ذهب إليه لاتسون من أنَّ المنْهَج لا يتعارض مع الذوق الأدبي، وهكذا تكون الدراسة الأدبية موزعَة بين طرفين: المنْهَج العام الذي لا بدَّ منه في أي دراسة، وذوق الدارس وأسلوبه، وهذا ما يعززُ الخصوصية في الدراسة، وينقل عن لاتسون: «إذا حاولت أن أتصوَّر خصائص المؤلفات وطبائع أصحابها امتنعت عن تلخیص آراء من أهلعت بهم من الأسائدة في هذه المؤلفات أشباء «تين» و«سانتبوف» و«غاستون باري» و«برونتيير»، فالأولى لي وأنا أخوض في موضوع ليس فيه حقيقة مبنية على أصول مستتبدة إلى عقل أنَّ الْخَصْ ما أنسأته في قراءة هذه المؤلفات من الانفعالات وما أخطرته بيالي من الآراء وما اهتديت إليه من صيغ فكر المؤلف وعاطفته، وعلى هذه الصورة وحدها تكون الدراسة صادقة فيها روح، إذ إنَّه لا يستطيع أحد أن يستميل غيره إلى الأمور التي يخوض فيها إلا إذا استعن على ذلك بالذوق الذي ذاقه هو نفسه في هذه الأمور».^(١)

٣- إشكالية تطبيق النظريات الأدبية الفرنسية المعاصرة على الأدب العربي، فقد طرح جيري في بداية محاضراته أنَّ الأدب ألهيَّة، وهذا ما كان معروفاً في بعض المذاهب الأدبية في فرنسا، كالبرناسية ومدرسة الفن للفن، ولكنَّ الوضع في البلاد العربية مختلف كل الاختلاف عمَّا عليه في فرنسا أو سواها من الدول الأوروبيَّة المتقدمة، وقد وصل الفرنسيون في بعض مدارسهم إلى الترف الفكري والتلقائي نتيجة للتطور المستمر، في حين كان الأدب العربي - على رأي جيري نفسه - يعاني التخلف والجمود، فهو بحاجة إلى إحياء أكثر مما هو بحاجة إلى ترف وجماليات، ثمَّ إنَّ زمان إلقاء المحاضرات ١٩٢٩ - ١٩٣٠) كان زمان المقاومة الوطنية للاستعمار الفرنسي في سوريا، فإذا كان المناخ الأدبي في فرنسا يتلاعِم مع طروحات هذه المذاهب الأدبية فإنَّ المناخ الأدبي في سوريا يختلف عن ذلك في عصر الشهداء والمقاومة، إذ ينبغي أن يكون الأدب سلاحاً موجهاً ضد المستعمر، وهذا ما يجده المرء في شعر جيري نفسه^(٢).

(١) المتنبي مالٍ والدنيا، ص ١٢، والمقويس مترجم، وهو في *Histoire de la littérature*, P.X.

(٢) يعِدُ بيان شقيق جيري (نوح العندليب) بقصائد للنضال في سبيل الحرية والوطنية والقومية والمناسبات العامة، وهو لا يختلف عن معاصريه من شعراء الشام في هذا الاتجاه.. انظر:

- الشعراء الأعلام في سوريا، د. سامي الدهان، دار الأنوار، بيروت، ط ٢، ١٩٦٨.

- شاعر الشام شقيق جيري بين التراث العربي والإبداع الفني، د. عبد الفتاح عييفي، القاهرة ١٤٠٦ -

مجلة الثقافة السورية، عدد خاص عن شقيق جيري، كانون الثاني ١٩٨٩.

ثانية: دراسة المتنبي وشعره:

تتضمن هذه الدراسة خمسة عشر مبحثاً يتناول في الأول منها حياة المتنبي من خلال المصادر القديمة، وهي من وجهة نظره ناقصة، ولا تقدم للقارئ صورة صادقة وكاملة ودقيقة، وحجته في ذلك أن «أدبنا في القديم لا يزال فوضى ينقصه كثير من الترتيب»^(١)، ويتحدث في المبحث الثاني عن الكوفة وطن المتنبي ومسقط رأسه، ويأخذ عليه أنه لم يتغنى بالتراث التي أبنته وبالهوا الذي شمه وبالظلال التي أظلته^(٢)، ويعود في المبحث الثالث إلى نسبة العربي العربي، ووقف في المبحث الثالث عند عروبيته، وذهب إلى أنه كان يفاخر بكل شيء عربي، وكذا فعل في المبحث الخامس، وتوقف في السادس عند آخر البداوة في شعره وشخصيته، «وكان صور البداية ترجع إلى ذهنه من حين إلى آخر فلست أعرف شاعراً أعنده من المتنبي في الحرص على آثار تربته الأولى»^(٣) وتناول في المبحث السابع ما قيل عن نبوة المتنبي، لينقل في الثامن إلى فقره في بداياته، ثم تحسن حالته المادية، ليكثر خصومه وحساده، ويصل إلى حياة المتنبي في مصر في المبحث التاسع، وينتقل في العاشر إلى الحديث عن أخلاقه وصفاته، ويتجلى في هذا المبحث إعجاب جibri بشخصية المتنبي ودفاعه المستفيت عنه، فهو يقول مثلاً عن صلة شاعره بسيف الدولة: «ومن الذي يحق له أن يلجا إلى الملة أسيف الدولة أم المتنبي؟ أفكان سيف الدولة لولا أبو الطيب يخلد هذا الخلود على شببة الزمان وعلى هرميه؟ فالمنتبي لم يsei إلى سيف الدولة وإنما سيف الدولة هو الذي بدأ بالإساءة»^(٤)، ثم توقف بعد ذلك عند بيت المتنبي في هجاء كافور:

أَمْتَأْ وَإِلْهَافَا وَغَذْرَا وَخَسَّةَ وَجَبَنَا أَشْخَاصًا لَحْنَتْ لِي أَمْ مَخَازِيَا؟^(٥)

قال في تسويع هذا الهجاء المر: «لم يتزيد المتنبي في هذا الهجو، رمى كافوراً بالكذب وقد كذب عليه، ورماه بالإخلاف وقد أخلف وعده، ورماه بالغدر وقد غدر به فأراد قتله، ورماه بالجبن وقد كان يخافه إذ لا له»^(٦)، ووصل في المبحث الحادي عشر إلى إحساس المتنبي، فتحدث عن غزله، فإذا هو نسيب تقليدي اقتضته القصيدة، ولديله أن قلب المتنبي

(١) المتنبي مالي للدنيا، ص .٥٩.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص .٦٨.

(٣) المصدر نفسه، ص .٩٧.

(٤) المصدر نفسه، ص .١٤٥.

(٥) شرح ديوان المتنبي، ٤ / ٤٣٢.

(٦) المتنبي مالي للدنيا، ص .١٤٦.



لا يعرف العشق لأنَّ الهوى عاجز عن إذلاله، فقال: «ولكنَّ لا أجد في هذا النسب شيئاً من الحقيقة فلست أرى خيال روح يذلُّها الهوى، وإنما أرى فناً يستخدمه صاحبه في تمهيد السبيل إلى المدح، والهوى الصحيح لا كفَّة فيه، فإذا ظهرت الكلفة عليه ذهب أثره»^(١)، ولكنَّه في المبحث الثاني عشر «روح المتنبي» يقعُ في التناقض مع المبحث السابق من حيث يدرِّي أولاً بدرِّي، فيرى أنَّ روح المتنبي تجلَّت في شعرِه، وأهمَّ صفاتِها عزة النفس والرجلوبة، فيقول: «في شعرِ أبي الطيب رجولية تقضي في كلِّ جنبة من جنباتِ هذا الشعر المنبع، وما هذه الرجلوبة إلا صورة روحه»^(٢)، وهذا كان عليه أنْ يتوقف ليدرك أنَّ غزل المتنبي يصدر عن هذه الرجلوبة التي اتصف بها، ومن غير الجائز ولا المعقول أنْ تنفي الحبَّ من قلب الشاعر إذا لم يكن ذليلاً مهاناً، وهذا ما أوقع الباحث في التناقض والبلبلة.. وكان عليه أنْ يتتسَّعَ: هل يُعقل أن يكون شاعر بمنزلة المتنبي خليَّاً بالال فارغَ الفواد؟ صحيح أنَّ المتنبي لم يفرد لموضوع الغزل قصائد كاملة كما هي الحال عند شعراء الغزل، وذلك لأنَّ الأيام لم تترك له فرصة لأنْ يتطلع كثيراً إلى المرأة، فقد كان في حرب متواصلة مع زمه، ولكنَّ ليس من الصحيح أنَّ غزل المتنبي تقليديٌّ كلُّه، وقد تغزل بالأعراقيات وسواهن، وفي بعض مقدمات قصائده غزل صريح ربما لا نجد مثيلاً له عند شعراء الغزل أنفسهم، ونكتفي من ذلك كله بهذه الأبيات القليلة:

فَمَا أَمْرُ بِرَسْنِمْ لَا أَسَانِلْه
تَقْتَسَّتْ عَنْ وَفَاءِ غَيْرِ مُنْصَدِعِ
فَبَلَّهَا وَنَمُوعِي مَزْجُ أَذْمِعَهَا
فَذَقْتُ مَاءَ حَيَاةِ مَنْ مُقْلِهَا

وَلَا بِذَاتِ حَمَارٍ لَا تُرِيقُ دَمِي
يَوْمَ الرَّحِيلِ وَشَعْبُ غَيْرِ مُنْتَهِ
وَقَبَّلْتُهَا عَلَى خَوْقِ فَمَأْفِيمْ
لَوْ صَابَ تَرْبَيَا لَأَحِيَا سَالِفَ الْأَمْمِ»^(٣)

ثم تناول الكاتب في المبحث الثالث عشر فلسفة المتنبي، وهي ملائمة لروحه وشخصيته، ليتوقف بعد ذلك عند المباحثين اللذين أضافهما إلى المحاضرات، وهم عقردية المتنبي التي تجلَّت في وصف المعارك، ليقول:

«ولست أظُنُّ أنَّ في شعراء العرب شاعراً يعلو أبا الطيب في هذا المذهب»^(٤)، وتوقف في المبحث الأخير عند لغته وتأثيره بأبي تمام والبحترى وأبي نواس، كما وقف عند مطالعه الجيدة وسواها.

(١) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

(٣) شرح بیون المتنبي، ٤/١٥٣ - ١٥٤.



يلاحظ على هذا القسم الطويل أمران خاصان به، وهما:

١- إعجاب الكاتب بشاعره إلى حد الانبهار، وهو يستميت في الدفاع عنه، وكأنه يدافع عن حق شخصي، وقد نسي جбри أنه في بحث أكاديمي ينبغي أن يكون فيه محابداً وموضوعياً، وإذا اقتنع القارئ بدفع تهمة الشعوبية عن المتنبي في أمدحه لبعض الأعاجم، ولا سيما أنه الشاعر العربي الذي تجلت في شعره نزعة قومية عربية طاغية، فإنَّ هذا القارئ ربما لا يقتنع بدفاع جibri عن تهمة البخل عند المتنبي حين ذهب إلى أنه «كان مقتضاً، ولم يكن بخيلاً، والفرق بين البخل وبين الاقتصاد ظاهر»^(١)، ولكن القارئ يشعر منذ الصفحات الأولى بأن الكتاب رسالة دفاع عن هذا الشاعر، وكأنه كتب للرد على ما جاء في بعض صفحات كتاب «أبو الطيب المتنبي» ١٩٢١ لمحمد كمال حلمي بك، والغريب العجيب أن الباحث جбри يشير إلى عنوان الكتاب وزمن إصداره ومكانه من دون أن يُسمّي صاحبه، فيقول: «صاحب كتاب أبي الطيب المتنبي الذي نشر كتابه في مصر من تسع سنين»^(٢)، فهل كان ذلك ترقعاً عن ذكر الرجل، وهو حقوقى بارز أو غضباً عليه لأنَّ جرد شاعره من الصفات الأخلاقية الرفيعة، فهو صغير في أخلاقه، متقلب في أحواله، لا يعرف العفو والسامحة، فالاشتراك في هجائه، ملحف في الطلب، ينسى الجميل، بخيل، مغزور، متكبر^(٣)، وهو يعيid ذلك كله إلى ضعوة أصله وطبقته، فيقول: «الظاهر أنَّ أبا الطيب قد تلقى هذا الخلق وراثة عن أصوله، وقد تقدم القول بأنَّ شاعرنا وضيع الأصل»، فالراجح أنه تلقى خلقه من منته، وإذا كان أبوه سقاء، فالوسط الذي نشأ فيه وسط حقير بالطبع، تشوبه سفالات الطبقة المنحطة، وتحيط به نفائس طائفة معينة من الناس»^(٤).

٢- قصور في المعالجة والوصول إلى رأي قاطع أحياناً، فقد طرح جibri في المحاضرة العاشرة «وطن المتنبي» مشكلة انتهى فيها إلى رأي غير دقيق وغير مقنع وهو أن الشاعر كان جوابآفاق، فلم تشتد آفته لوطنه، وكان إذا نزل منزلولاً وكرمه أهل هذا المنزل استطابه ذلك فلم يحن إلى ربوعه^(٥)، والغريب العجيب أنه يوقع نفسه في التناقض في المحاضرة الثالثة حين تصدّى للدفاع عن وطنية المتنبي، وهو يرد على صاحب كتاب «أبو

(١) المتنبي مالى الدنيا، ص ١٩٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(٤) انظر: أبو الطيب المتنبي، ص ١٠٩ – ١٥٧.

(٥) المرجع نفسه، ص ١٥٨ – ١٥٩.

(٦) المتنبي مالى الدنيا، ص ٦٩.



الطيب المتتبّي» فيقول: «فكان يجب على الذين نفوا عنه التعصّب لبلده أن ينظروا إليه من النواحي كلها، من ناحية حنينه إلى تربته، ومن ناحية اضطرابه في هذا الحنين حتى يكون حكمهم صادقاً إلا أنهم لم ينظروا إليه إلا من ناحية واحدة، فأشاروا إلى الآيات التي دلت على اضطرابه في الحنين إلى الوطن، وسكتوا عن الآيات التي تضمنت حنينه إليه فإما أن يكونوا متحاملين على المتتبّي، وإما أنهم لم يقرؤوا ديوانه كله، والأمر الثاني أغرب فكيف يُؤلّون في هذا العصر كتاباً في شاعر من الشعراء ولا يقرؤون شعره كله؟»^(١).

ويعني أنَّ جبرئيل أجاد في المبحوثين اللذين عقدّهما للحديث عن عروبيّة المتتبّي وردّ تهمة الشعوبية عنه، وكان ينبغي له أن يتتبّع على ظاهرة مهمة، وهي أنَّ مفهوم الوطن عنده مساوٍ لمفهوم القوميّة، فلم يشعر المتتبّي وهو في حلب أو دمشق أو الرملة بأنَّه بعيد عن وطنه، ولكنه شعر بهذه الغربة حين وجد نفسه في أرض ليست عربية وبين أنساس لا ينتمي إليهم، فقال:

ولكنَ الفتى العربيَ فيها غريبَ الوجهِ واليدِ والسانِ^(٢)

وبعيداً عن التقريرات التي أوردها جبرئيل عن كتابه «المتتبّي» في حواشى الفصل الذي عقدّه حول محاضراته عن المتتبّي^(٣)، وهي تقريرات صحفيّة خالصة كتبها بعض أصدقائه ومعارفه، فإنَّ المرء يتعجب أشدَّ التعجب من أن يُولّف كتاباً أكاديمياً، وهو بعيد كلَّ البعد عن أبسط القواعد الأكاديمية، وهي التوثيق، ثمَّ إذا أشار إلى كتاب ما فإنه لا يسلك طريقة واحدة في منهجه، فهو يشير أحياناً إلى أنه يرجع إلى «البيان والتبيين» أو «العمدة»، ولكنه يتوقف عند ذلك، فلا يشير إلى الطبعة أو مكان النشر أو الصفحات، ثمَّ إنَّ الكتاب يخلو من فهرس للمصادر والمراجع، وهو يذكر أحياناً رقم الصفحة، ويكتفي في معظم الأحيان بذكر الكاتب والكتاب في المتن، ولذلك لم يرَ بلا شير في هذا الكتاب أيَّ تقدّم يذكر في الدراسات التي تناولت حياة المتتبّي وشعره، فهو «تحت مظهر موضوعي وعلمي»، عرض كامل للبواعت الواضحة أو الغامضة والمقبولة دون تمحیص أو بعد التدقّيق التي وجدها جيل الشرقيين الذين ولدوا في أواخر القرن التاسع عشر لتسويغ إعجابهم بأبي الطيب»^(٤).

(١) المصدر نفسه، ص .٩١

(٢) شرح ديوان المتتبّي، ٤ / ٣٨٤.

(٣) انظر: أنا والتراث، ص ٧٠ – ٨٠.

(٤) أبو الطيب المتتبّي، تر. د. إبراهيم الكيلاني، ص .٣٦

إن قراءة جبري تتم على إعجاب شديد بشخصية المتنبي وشعره، وكأنه في موقع الدفاع عنه، وإن استعارته لعبارة «مالي الدنيا وشاغل الناس» التي رفعها أنصار المتنبي في القديم تجعله واحداً ينضم إلى صفوفهم ويقاتل خصوم المتنبي بسيوفهم. وبعد فإن هذا الكتاب يظل من أهم الكتب التي صدرت عن المتنبي، وخاصة إذا وضعنا في الحسبان أمرين: الأول زمن قراءة المتنبي (١٩٢٩ - ١٩٣٠)، وهو زمن مبكر نسبياً، والثاني الهدف من هذه المحاضرات، وهو تدريسي، فالقارئ المفترض طالب جامعي.



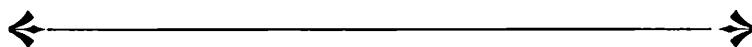
المصادر والمراجع:

- ١— أبو هيف، د. عبد الله: قناع المتنبي في الشعر الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٤.
 - ٢— بلاشير، د.أبو الطيب المتنبي، تر. د. إبراهيم الكيلاني، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٢.
 - ٣— جري، شفيق: أنا والنثر، معهد الدراسات العربية العالمية، القاهرة، ١٩٦٠.
 - ٤— جري، شفيق: المتنبي مالى الدنيا وشاغل الناس، دمشق، مكتبة الشرق، مطبعة ابن زيدون، ١٩٣٠.
 - ٥— جري، شفيق: نوح العندليب، شرحه وأشرف على طباعته فكري الحكيم، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٩٨٤.
 - ٦— الدهان، د. سامي: الشعراء الأعلام في سوريا، دار الأنوار، ط٢، ١٩٦٨.
 - ٧— عفيفي، د. عبد الفتاح: شاعر الشام شفيق جري بين التراث العربي والإبداع الفني، القاهرة، ط١، ١٤٠٦ـ.
 - ٨— فتوح، عيسى: شموع في الضباب: من أعلام الأدب الحديث في سوريا، والمهجر، بيروت، دمشق، المnarة، ط١ ١٩٩٢.
 - ٩— كمال حلمي بك، محمد: أبو الطيب المتنبي: حياته وخلقه وشعره وأسلوبه، دمشق، مكتبة سعد الدين، ط٢، ١٩٨٦ (راجع الطبعة على أبو زيد).
 - ١٠— المتنبي: شرح ديوان المتنبي (البرقوقي)، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٨٠.
 - ١١— الموسى، د. خليل: جماليات القصيدة في شعر أبي الطيب المتنبي، دمشق، دار بعل، ط١ ٢٠٠٦.
- Lanson, Gustave: histoire de la littérature française, ١٢éd. ١٩١٢. — ١٢



أبو عمر الجرمي^(*): نثار من أخباره وملامح مذهبة النحو^(**)

د. وليد محمد السراقي^(***)



مقدمة

إنه صالح بن إسحاق، يكنى أبياً عمر، ونسبته إلى جرم^(١) بن ريان^(٢) من قضاة^(٣). وقيل: هو مولى لبجالة^(٤)، وإنما قيل له: الجرمي لنزوله في جرم^(٥).
و Germ بطون عدة، منها: جرم بن ريان بن عمران بن إلحااف من قضاة. و جرم بن علقة ابن أنمار من بجالة، و جرم بن شعل بن معاوية من عاملة، وفي طيئ جرم، وهو ثعلبة بن عمرو بن الغوث^(٦).

(*) هذه الصفحات جزء من دراسة عن أبي عمر الجرمي، وفق منهج يختلف كل الاختلاف عما درج عليه الدارسون، وسترى النور قريباً، إن شاء الله تعالى.

(**) كلية الآداب الثانية، حماة.

(١) تاريخ بغداد ٩: ٣١٤ و تاريخ العلماء التحويين: ٧٢، والأنساب ١: ٤٠٥، ومعجم الأدباء ١٤٤٢ - ١٤٤٣، والباب ١: ٢٧٣، وبقية الوعاء ٢: ٨.

(٢) في البغية: ((زيان))، وفي غيرها: ((ريان))، وهو تصحيف. مختلف القبائل: ١٠، وجمهرة أنساب العرب لابن حزم: ٤٥١. والاشتقاق ٥٣٦. والمزهر ٢: ٤٤٥.

(٣) تاريخ العلماء التحويين: ٧٢، والأنساب ١: ٤٠٤، وبقية الوعاء ٢: ٨.

(٤) تاريخ بغداد ٩: ٣١٤، والأنساب ١: ٤٠٥، والباب ١: ٢٧٣.

(٥) الباب ١: ٢٧٣، والأنساب ١: ٤٠٥.

(٦) الباب ١: ٢٧٣، والأنساب ١: ٤٠٥، وشذرات الذهب ٣: ١١٦.



لقب الجرمي بأكثر من لقب، فقد نقل ابن درستويه^(١) والصفدي^(٢) أنه لقب بـ ((الكلب))، وبـ ((النَّبَاج)) وتبعهما السيوطي^(٣) في ذلك، فنقل أنَّ أبا زيد الأنباري - وكان الجرمي أحد رواد حلقة - كان يلقب تلاميذه وأنه لقب الجرمي بـ ((الكلب)). ونفرد الصفدي بذكر لقب آخر للجرمي، فذكر أنه ((كان يُلْقَبُ بالمهارش^(٤))). ولا تختلف تعليقات هذه الألقاب من حيث الجوهر - وإن اختفت الصيغ - فقد عَلَى الصفدي تلقيفه بالكلب والنَّبَاج، بأنه كان يختلف إلى أستاذته أبا زيد فبناظره وبصايحه^(٥).
وعَلَى السيوطي^(٦) ذلك بكثرة جدل الجرمي وأحرمار عينيه عند الجدل. أما اللقب الأخير فعلته - على ما يرويه الصفدي - أنه: ((كان لا يُرَى إلا ناظراً أو مناظراً^(٧))).
والذي أعتقد أنَّ أبا زيد أسمى من أن يُلْقَبُ أحد تلاميذه بـ ((الكلب)), وأنَّ تصحيفاً حصل في كلمة ((النَّبَاج))، والأصل فيها ((النَّبَاج)) سالجيم - وهو بمعنى واحد، وهو الكثير الصياغ والجلبة، فأضاف ابن الأنباري إلى ((النَّبَاج)) كلمة ((الكلب)) مستنبطاً ذلك من سياق الكلام، وأبو زيد والجرمي صديقان قرآ كتاب سيبويه.

تضاربت النصوص التي ترجم أصحابها للجرمي على أنه قدم بغداد ودرس فيها اللغة على أبي عبدة معمراً بن المثنى^(٨) (تـ ٢٠٧ هـ)، وأنَّ زيد الأنباري^(٩) (تـ ٢١٥ هـ) والأصمعي^(١٠) (تـ ٢١٣ هـ)، ومن في طبقتهم^(١١). واختلف إلى الأخفش ويونس^(١٢) فأخذ عنهما التحوُّل. وهذا يمكن الدارس من تقييم أستاذة الجرمي إلى لغويين ونحواء. إلا أن النصوص كلها لا تتصحّح عن المدة التي قضتها في الأخذ عن كل واحد منهم، وإن كان تحليل النصوص يدفع إلى الاعتقاد أنه قضى وقتاً جيداً يأخذ عن كل واحد منهم؛ فقولهم: ((أخذ)) لا يعني بحال من الأحوال أنه مرّ مروراً، أو أن اللقاء كان محض مصادفة.

(١) تصحيح النصيحة: ٥٠.

(٢) فوات ١٦: ٢٤٩.

(٣) إبنة الرواة: ١١٥ - ١١٦، وبغية الوعاء: ٨.

(٤) فوات الوفيات ٦: ٢٤٩.

(٥) تصحيح النصيحة: ٥٠، وفوات الوفيات ١٦: ٢٤٩، والمزهر: ٤٢٨.

(٦) بغية الوعاء: ٨.

(٧) فوات الوفيات ٦: ٢٤٩.

(٨) تاريخ بغداد: ٩، ٣١٤، ومعجم الأبيات: ٩٣١، والأنساب: ١: ٤٠٥، وبغية الوعاء: ٨.

(٩) تاريخ بغداد: ٩، ٣١٤، وبغية الوعاء: ٨.

(١٠) تاريخ بغداد: ٩، ٣١٤، وتاريخ العلماء الحمويين: ٧٢، والأنساب: ١: ٤٠٥، واللباب: ١: ٢٧٢.

(١١) تاريخ بغداد: ٩، ٣١٤، والأنساب: ١: ٤٠٥، وبغية الوعاء: ٨.

(١٢) تاريخ بغداد: ٩، ٣١٤، وتاريخ العلماء الحمويين: ٧٢، والأنساب: ١: ٤٠٥، واللباب: ١: ٢٧٣.

وأما قولهم: ((الختلف)) فيوحى بالتردد على حلقات الأخفش ويونس يأخذ النحو عنهم. ولكن الأقدار لم تنسن للجرمي بلقاء سيبويه^(١)، لكنه أدرك من أخذ عنه سيبويه، يروي ابن ولاد عن أبيه أنه قال: ((سمعت المبرد يقول: قد أدرك أبو عمر من أخذ عن سيبويه، واختلف إلى حلة يونس)). فرأى الجرمي كتاب سيبويه على الأخفش (تـ ٢١٠ هـ)، واحتل الكتاب في نفسه منزلة رفيعة، فأقرأه الآخرين كالمازني (تـ ٢٣٠ هـ) والمبرد (تـ ٢٨٦ هـ). وكان هذا التصدر لركوب البحر دليلاً على اقتدار أبي عمر الجرمي على الفوض على المعاني، وتتبع الفكرة المستترة إلا على طالبها بحق.

وهذه المكانة التي تبأها الكتاب في نفس الجرمي حدث به إلى جعل الأقىسة النحوية المنتشرة فيه تكاء لاقىسة الفقه التي قد تعرض للجرمي. وفي ذلك يروي أبو جعفر النحاس أنه سمع أبا بكر بن شعير (تـ ٣١٧ هـ) يقول: ((حدثني أبو جعفر الطبرى (تـ ٣١٠ هـ) قال: سمعت الجرمي يقول: أنا منذ ثلاثون أفتى الناس في الفقه من كتاب سيبويه، قال: فحدثت به محمد ابن يزيد على وجه التعجب والإنكار فقال: أنا سمعت الجرمي يقول هذا، وألواماً بيديه إلى أذنيه)) ومراده من ذلك التدليل على أن سيبويه - على أنه نكلم في النحو - نبه في كتابه على مرامي العرب ومقاصدها، وأساليب تصرفاتها في ألفاظها ومعاناتها، فلم يكن قاصراً على مجرد ذكر رفع الفاعل ونصب المفعول، بل بين في كل باب ما هو لائق به، ففيه من علم المعاني والبيان، وأنواع تصرفات العرب في ألفاظها ومعانيها المباحث الكثيرة.

ولعل هذا راجع إلى أن الجرمي كان محدثاً من أهل البصرة، فلما أتقن الكتاب قراءة وفهمها وغوصاً على المعاني، فقه الحديث من جراء فقهه كتاب سيبويه؛ لأنَّ الكتاب يعلم قارئه حسن المقايسة وحسن التفتيش.

وكان الجرمي والمازني وراء انتشار كتاب سيبويه؛ فقد روى صاحب نزهة الآباء أنَّ أبا الحسن الأخفش لما رأى تفرد كتاب سيبويه في حسنه وصحته وجمعه وأصول النحو وفروعه استحسنَه استحساناً كبيراً، فتوهم الجرمي والمازني - وكانا رفيقين - أنَّ أبا الحسن الأخفش قد هُمَّ أن يدعى الكتاب لنفسه، فتناولوا في شأن إظهاره للناس ومنع الأخفش من ادعائه، فقال له: نقرأ عليه، فإذا قرأتناه أظهرناه وأشتغلنا أنه لسيبويه فلا يمكنه أن يدعيه. وكان الجرمي موسراً والمازني معرضاً، فأراغب الجرمي الأخفش وبذل له شيئاً من المال على أن يقرئه وأبا عثمان الكتاب، فأجلباهما إلى ذلك وأخذَا في قراءة الكتاب عليه فأظهراه للناس، فكانا السبب في انتشار الكتاب، ولم يُسند كتاب سيبويه إليه إلا بطريق الأخفش، فإن كل الطرق تستند إليه^(٢).

(١) تاريخ بغداد: ٩، ٣١٤، وتاريخ العلماء النحوين: ٧٢، والأسباب: ١: ٤٠٥، والباب: ١: ٢٧٣.

(٢) نزهة الآباء: ١٣٣ - ١٣٤.



ويُروى أنَّ المازني قرأ أكثر الكتاب على الأخفش، ثم كمله على الجرمي^(١). ونقل أشيَّ في ((برنامجه)) أنَّهما - يعني الجرمي والمازني - قالا: ((قرأناه على أبي الحسن سعيد بن مسعدة الماجاشعي، عرف بالأخفش^(٢))).

أما الذين أخذوا عن الجرمي، فمنهم:

- ١— التوزي: هو عبد الله بن محمد بن هارون، أبو محمد، ينسب إلى (توز)^(٣) من بلاد الهند مما يلي فارس، قرأ على الجرمي^(٤) كتاب سيبويه، وتوفي سنة (٢٣٠ هـ)^(٥).
- ٢— الزيادي، أبو إسحاق: جاء إلى الجرمي راغباً في قراءة الكتاب عليه فوجد المازني يقرؤه عليه أيضاً وقد وصل الجرمي إلى باب (ما يرتفع بين الجزمين)^(٦). ولما توفي الجرمي أكمل الزيادي قراءة الكتاب على المازني، وتوفي الزيادي سنة (٢٤٩ هـ)^(٧).
- ٣— المازني، أبو عثمان: أدرك الأخفش وقرأ عليه أكثر الكتاب ثم كمله على الجرمي^(٨). روى أبو القاسم بن ولاد عن أبيه أبي الحسين أنه قال: حثثني أبو العباس المبرد قال: قرأ المازني كتاب سيبويه على الجرمي من أوله إلى باب (ما يرتفع بين الجزمين)^(٩) وسائل الأخفش عنه، وقرأ الجرمي على الأخفش.
- ٤— المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد الشمالي: لبتدأ قراءة الكتاب على الجرمي فقرأ بعضاً منه، وكمل باقيه على المازني^(١٠). نقل ابن ولاد عن أبيه أنه قال: ((وحثثني المبرد قال: قرأ هذا الكتاب على الجرمي، وبعضه على المازني، ومنه ما قرأته عليهما جميعاً))^(١١).
- أقرَّ للجرمي المترجمون له بحسن سيرته الخلقية فما عرف عنه الطعن في غيره، فقد روي عنه قوله: ((ما رأيت فقيهاً أفضح من عبد الوارث^(١) (ت ١٨٠ هـ)، وكان حماد بن سلمة أفضح منه))^(١٢).

(١) تاريخ العلماء النحوين: ٦٨.

(٢) برنامج الوادي أشي:

(٣) معجم البلدان (توز) ٢: ٥٨.

(٤) إحياء الرواية ٢: ١٢٦، ومعجم البلدان (توز) ٢: ٥٨.

(٥) ترجمته في: أخبار النحوين: ٨٥ - ٨٦، وطبقات النحوين: ٦٩، وإحياء الرواية ٢: ١١٢٦، ومعجم البلدان ٢: ٥٨، وينية الوعاء: ٢٩٠.

(٦) الكتاب ٢: ٨٥ (ط. هارون).

(٧) ترجمته في: بغية الوعاء: ١٨١.

(٨) تاريخ العلماء النحوين: ٦٨.

(٩) الكتاب ٢: ٨٥ (ط. هارون)، وطبقات النحوين للزبيدي: ٩٣ - ٨٧.

(١٠) طبقات النحوين: ٥٤.

(١١) تاريخ العلماء النحوين: ٥٤، وبرنامج الوادي أشي: ٢٨٦.

وشهر بعلو كعبه في مختلف مجالات العلم لعصره، وعرف بورعه وتدينه وصحة معتقده. قال الخطيب البغدادي: ((كان فقيهاً، عالماً بال نحو واللغة ديناً ورعاً، حسن المذهب، صحيح الاعتقاد... وكان جليلاً في الحديث والأخبار))^(١) و((انتهى إليه علم النحو في زمانه))^(٢) فـ((كان رأساً في اللغة والنحو)).^(٣)

وعرف بالفقد الذهن وحدة الذكاء، ولقدرة على الغوص على المعاني واستخراجها، فقال فيه المبرد: ((كان أبو عمر الجرمي أغوص على الاستخراج من المازني، وكان المازني أحد منه))^(٤). وكان فيه اعتماد بسعة رواية الشعر وتشعب المعرف، ومعرفة اللغة، وإن كان نحو، فقال فيه أبو جعفر النحاس: ((لم يزل النحو منفراً وصاحب الغريب والشعر منفراً حتى كان أبو عمر فجمع بين الأمرين)).^(٥)

مذهبة النحو

يراد بالمذهب ((المعتقد الذي يذهب إليه، والطريق والأصل))^(٦) أي هو جملة الأصول التي ينطلق منها في النظر إلى قضية ما، و المنهج المتبع في التفكير النظري وتطبيقه العملي على واقعة ما.

فالمذهب -إنـ- إجماع بين أصحابه على الأصول العامة، من دون أن يكون ثمة اتفاق مماثل في الفروع، وهذا ما نلاحظه كثيراً في سيرة نحاتنا؛ ذلك أن كثيراً منهم من سلكوا في نطاق مذهب معين، يختلفون في كثير من القضايا الفرعية وقد عرفنا لدى الترجمة للجرمي أنه محدود في أصحاب المذهب البصري ، فقد تلمذ على كتاب سيبويه، وأعلى قدره، وكان هو والمازني سبباً في انتشار كتاب سيبويه بين الناس ليقطعوا الطريق على الأخشن في ادعائه لنفسه. وكان له - على نحو ما عرفنا سابقاً - أكثر من كتاب مداره كتاب سيبويه.

ويحسن بنا - ونحن نزيد استجلاء معلماته مذهبة النحو من جملة الآراء القليلة التي وفقنا في جمعها - أن نقف عند مواضع من خلافاته النحوية مع أعلام النحوة من بصريين وكوفيين، كالخليل، وسيبوبيه، والفراء، والأخفش.

(١) تهذيب التهذيب: ٦: ٤٤١.

(٢) نزهة الألباء: ٤١، ومعجم ادباء: ١٢٠٠.

(٣) تاريخ بغداد: ٩: ٣١٤، وانظر: الأنساب: ١: ٤٠٥، وشذرات الذهب: ٣: ١١٥ - ١١٦، وبغية الوعاة: ٢: ٨.

(٤) بغية الوعاة: ٢: ٨.

(٥) شذرات الذهب: ٣: ١١٥ - ١١٦.

(٦) أخبار النحويين البصريين: ٥٦.

(٧) عددة الكتاب: ٤٩.

(٨) الكليات: ٤: ٢٩٦.

ذهب الخليل - ووافقه سيبويه و المازني - إلى جواز تنوين المنادى المبني مع إبقاء على الضم فيه، نحو قول الشاعر:

سَلَامُ اللَّهِ يَا مَطْرَ عَلَيْهَا
وَلَيْسَ عَلَيْكِ يَا مَطْرَ السَّلَامِ
وَخَالِفُهُمُ الْجَرْمِيُّ^(١) وَ اخْتَارَ النَّصْبَ فِيهِ رَدًّا إِلَى الْأَصْلِ، قِيَاسًا عَلَى رَدِّ الْإِسْمِ الْمُمْنَوِعِ مِنِ الصرف إِلَى الْكَسْرِ عَنْ تَنْوِينِهِ فِي الْضَّرُورَةِ.

و ذهب الخليل - ووافقه سيبويه و الكسانى و هشام الضرير - إلى جواز النصب في الاسم المعطوف على الخبر مع نصب الخبر، فأجازوا أن يقول: ما زيد قائماً ولا عمرو ذاهباً. وخالفهم الجرميَّ ذهب إلى أن أكثر العرب يرفع المعطوف فيقول: ما زيد قائماً ولا عمرو ذاهباً^(٢).

و أجاز الخليل والبصريون إعمال الفعل الثاني وإهمال الأول في مسألة التنازع واستثنوا على ذلك بقوله تعالى: (آتوني أفرغ عليه قطراً) [الكهف: ٩٦] وخالفهم الجرمي فمنع إعمال الثاني وإهمال الأول إلا فيما كان مستعملماً بحرف عطف، وخرج قول الشاعر:

عَوْدَ أَنْ تَنْطِقَ بِالْحَقِّ شَفَّاكَ
عَلَى التَّقْدِيمِ وَالتَّأْخِيرِ^(٣).

إلا أنه وافق الخليل في اختياره الرفع في المعطوف على المنادى في قوله تعالى: (يا جبارُ أَوْبِي مَعَهُ وَ الطِّيرُ) لكنه رجح النصب على الرفع.

سيبويه:

خالفه الجرميَّ في مسائل عدّة ووافقه في مسائل. فقد ذهب سيبويه إلى جعل الاسم المرفوع بعد (إذا) الشرطية فاعلاً لفعل مذوف، أو مبتدأ. وخالفه الجرميَّ ولم يجوز غير الابتداء^(٤).

ومنع سيبويه أن تكون (كيف) حرفاً جازماً، إلا أن الجرميَّ أجاز الجزم بها بشرط اقتراحها بهـ (ما). وهو هنا يخالف البصريين الذين منعوا الجزم بها مقترباً وغير مقتربة، لعدم السماع بها في سعة الكلام. ويختلف كذلك الكوفيين وقطرياً؛ فقد ذهبوا إلى جواز الجزم بها مطلقاً^(٥).

(١) شرح الأشموني: ٣، ١٤٥، وخزانة الأدب: ٢: ١١٥.

(٢) الارتفاع: ١٢٨٩.

(٣) المسائل البصرية: ٩١٩ - ٩٢٠.

(٤) الإيضاح في شرح المفصل: ١: ١٧٦.

(٥) المسائل البصرية: ٣٤٦، ومعنى الليب: ٢٧١ بلا نسبة.

و جعل سيبويه (خلا)، و (عدا) فعلين لا يجوز فيما بعدهما غير النصب فخالفه الجرمي فأجاز الجر بهما، فلم يمنع من أن يقال (خلا زيداً) بجر زيد. وقد وافقه كل من الكسائي، وأبي علي الفارسي، والرابعي، وابن جني.

وقد رد أبو حيان الأندلسي عليهما وجعل ذلك فاسداً في القياس لأنَّ الموضع ليس من مواضع زيادة (ما)، ووافقه ابن هشام في ذلك وجعله ساعياً شادزاً يحفظ ولا يقاس عليه^(١).

وأعرب سيبويه (قضمه) من قولهم: ((جاوا قضمهم بقضيضهم)) حالاً، فخالفه الجرمي فأجاز فيها وجهاً آخر غير النص على الحالية، وهو الرفع على الابتداء، واحتجَّ لذلك بكثرة هذا الأسلوب فقال: ((و كلامها جيدان كثieran))^(٢).

وذهب سيبويه وجمهور البصريين إلى جواز مجيء المفعول لأجله معرقاً بالألف و اللام أو الإضافة، وخالفهم الجرمي، فذهب إلى أن شرطه التكير، وما جاء معرفاً بـ (الـ) فـ (الـ) فيه زائدة.

وأجاز سيبويه في قولهم: (دخلوا الأوَّلِ فالأوَّلِ) وجهاً واحداً وهو النصب على الحالية في (الأوَّلِ). وخالفه الجرمي فأجاز النصب على الحالية و الرفع على البدلية على معنى (اليدخل الأوَّلِ فالأوَّلِ)، أي (ادخلوا الأوَّلِ فالأوَّلِ)^(٣).

ولكنه وافقه في مسائل أخرى. فقد أجاز سيبويه أن يكون صاحب الحال نكرة، ووافقه الجرمي^(٤) على ذلك مستدلاً بقوله تعالى: (و إِنْ لَحْقَ مِثْلَ مَا أَنْكُمْ تَتَطَلَّقُونَ).

وذهب سيبويه إلى أن الضمة في (غير) ضمة بناءً ، ووافقه الجرمي و المبرد وأكثر المتأخررين^(٥) ورأى سيبويه أن (زيداً) من قولهم: ((أقلَّ رِجْلَ يَقُولُ ذَاكَ إِلَّا زِيدٌ)) مرفوع على البدلية؛ لأنَّه في معنى النفي. ووافقه الجرمي و اعتل لذلك بأنَّ (أقلَّ) مستعمل استعمال النفي وقائم مقاومته، ولو لا ذلك لم تجز البدلية؛ لأنَّ البدل في الإيجاب غير جائز^(٦).

القراءة (ت ٤٠٧ هـ):

وأيق الفراء الجمهور والكسائي فمنع نصب خبر (ما) مقدماً على اسمها، وخالفه الجرمي واعتل لذلك بلغةً لبعض العرب، وهي قولهم: (ما مسيئاً منْ أتعّب)^(٧).

(١) الجنى الداني: ٤٦٢، ومعنى اللبيب: ١٧٩.

(٢) المسائل البصرية: ٤٢٧ - ٤٢٩.

(٣) المسائل المتنورة: ٣٨.

(٤) المسائل المتنورة: ٣٨.

(٥) المقتنب: ٤، ٤٢٩، وشرح التسهيل: ٢: ٣١٧، والارشاف: ١٥٤٩.

(٦) المسائل المتنورة: ٦٠.

(٧) المقتنب: ٤، ١٩٠، والمساعد: ٢٨٠.



وذهب الفراء إلى أن الحال في قوله: (ضربي زيداً قائماً) هي الخبر وليس سادة مسدة، وهو رأي الكسائي وهشام وأبن كيسان. وخالفهم الجرمي فذهب إلى أن الحال سادة مسدة الخبر وليس خبراً، ففاس ذلك على سدّ الظروf مسدة الخبر^(١).

ومنع الفراء تقديم التمييز على فعله المتصرف، وهو قول سيبويه وأكثر البصريين والكوفيين والأندلسين، وخالفهم الجرمي مجيزاً ذلك، واختاره ابن مالك وأبو حيان، والسمع والقياس معهم^(٢).

وجعل الفراء والكوفيون الفعل المضارع بعد الفاء منصوباً بـ الخلاف^(٣). كما في قوله تعالى: (فَاقْفُزْ فَوْزاً عَظِيمَاً) [النساء: ٧٣]. وخالفهم الجرمي وذهب إلى أن الفاء نفسها هي الناصبة^(٤).

ووافق الجرمي الفراء في إعراب (المتين) من قوله تعالى (إن الله هو الرانق ذو القوة المتنين) [الذريات: ٥٨].، فجعله نعتاً لمحل اسم (إن)، والرفع قراءة العامة، وقرأ يحيى بن وثاب - وهي قراءة شاذة - بالجر على أن يكون نعتاً لـ (القوة)^(٥). وجعلها ابن جنی من باب الجر على الجوار^(٦).

ووافق الفراء في منعه الاقتصار على الفاعل في باب (حَسِيبٍ)، فأنكر قراءة من قرأ قوله تعالى: (وَلَا تَحْسِنَ الَّذِينَ يَفْرُجُونَ بِمَا أَتَوْبِ الْيَاءَ (يَحْسِنُ)، وعل ذلك بـ أن الفعل عند ذلك لا يقع على شيء.

الأخفش (ـ ٤٠ هـ).

وافق الأخفش البصريين وذهب إلى أن حركة اسم (لا) النافية للجنس، حركة بناء. وخالفه الجرمي ووافقه الزجاج والروماني، وذهبوا إلى أنها حركة إعراب.

وذهب الأخفش - ووافقه البرد - إلى أن (أمراً) من قوله تعالى: (فيها يُفرَقُ كُلُّ أمر حكيم أمراً من عندنا) [الدخان: ٤]. وخالفه الجرمي وجعلها حالاً من النكرة (أمر حكيم) وحسن ذلك وصفها^(٧).

(١) المساعد ١: ٢٠١، والارتفاع: ١٠٩٢، وهم اليوامع ١: ١٠٥.

(٢) التنليل ٣ / ١١٤ / ١، وشرح الأئمـونـي ٢: ٢٠٢، والارتفاع: ١٦٣٤.

(٣) الخلاف مصطلح كوفي، وهو من العوامل المعنوية. الإنـصـاف ١: ٢٤٨.

(٤) إصلاح الخـلـل: ٤٩، وثمار الصنـاعـة: ٣٧٣، وشرح المـفـصل ٧: ٢١.

(٥) الدر المـصـون ١٠: ٦٠.

(٦) الحـتـبـ ٢: ٢٨٩، وكـثـ الشـكـلـاتـ ١٢٨١.

(٧) مشكل إعراب القرآن ٢: ٦٥٤.

وقرأ الأخفش قوله تعالى: (فَلَوْ كَانَتْ قُرْيَةً أَمْنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا لَا قَوْمٌ يُونِسٌ) [يونس: ٩٨] بنصب (قوم) على استثناء منقطع، ذلك أن (قوم) ليس من لفظ (قرية). وخالفه الجرمي فقرأها (إلا قوم) بالرفع على البديلية^(١). وذهب الأخفش إلى إعراب (العراب) من قول الشاعر:
فارسلبها العراب ولم ينذها
مفعولاً مطلاقاً. وخالفه الجرمي موافقاً سيبويه بجعلها حالاً وبذلك نية طرح (الـ)
التعريف^(٢).

والى جانب ذلك كله كانت له آراء أخرى تفرد بها. إلا أن فقداننا أثراً متكاملاً من آثاره، واقتصرنا على جملة الآراء التي استطعنا جمعها - وما هي بأراءها كلها - يجعلنا نخادر أن ندعى شمولية الأحكام التي نطلقها، أو نظنها أحكاماً مطلقة لا تقبل الرد.
فمن الآراء التي تفرد بها الجرمي جعله (كان) الواقعة بين (ما) التعبيرية و فعل التعجب فعلًا ناقصاً، وهو في ذلك يخالف السيرافي الذي يجعلها كان التامة وهي زائدة عنده، وفاعلاً ضمير المصدر الدال عليه الفعل (كان). ويختلف كذلك أكثر الكوفيين والبصريين الذين ذهبوا إلى أنها زائدة وليس لها اسم ولا خبر^(٣).
ومنها أيضاً إجازته الابتداء بالنكرة في بابي (كان) و (إن)^(٤)، وذهابه إلى أن الحال تسد مسد الخبر قياساً على سدّ الظرف مسدّ الخبر، فيبين الحال والظروف شبه في الاستعمال، فكلاهما فضلة. وبهذا الرأي أخذ أبو الحسن الأخفش، وابن كيسان، والأعلم، وابن هشام^(٥).
وذلك ذهابه إلى أن المبدأ والخبر مرفوعان لتعريفهما من العوامل اللفظية. وهو في ذلك يخالف سيبويه وجمهور البصريين ن والأخفش، وابن السراج، والرمانى؛ ذلك أن سيبويه وجمهور البصريين يجعلون الابتداء عاملًا معنوياً، والمبدأ يرفع الخبر. والأخفش وابن السراج والرمانى، يجعلون الابتداء رافعاً للمبدأ أو الخبر^(٦).
وفي قوله تعالى: (أَيُعَدُّكُمْ إِذَا مَتُّمْ وَكُنْتُمْ تَرَاباً وَعَظَاماً أَنْكُمْ مُخْرَجُونْ) [المؤمنون: ٣٥] جعل الجرمي^(٧) (مخرون خبر (أن)) الأولى، و (أن) الثانية مؤكدة للأولى لطول الكلام.
وهذا خلاف رأي سيبويه، والأخفش، وهشام، وأبي نزار ملك النحة.

(١) معاني القرآن للأخفش: ١١٥، وكشف المشكلات: ١: ٥٥١، وهي قراءة الجرمي وولقه الكسانى. انظر: شواذ القراءات لابن خالويه: ٥٨، والشكليات: ٢٠٤: ٢، والاستثناء: ٤٦٨.

(٢) الارتفاع: ١٥٦٣.

(٣) المسائل البصرية: ١٩٤، والارتفاع: ٢٠٧٤، والتنتيل: ٣ / ١٨٧ / ١.

(٤) خزانة الأدب: ٩: ٢٧٥.

(٥) شرح التسهيل: ١: ٢٨١، والارتفاع: ١٠٩٣، وأوضاع المسالك: ١: ٢٠٥.

(٦) إصلاح الخلل: ١١٨ - ١١٩، وشقاء الطيل: ١: ٢٧٢، والمساعد: ١: ٢٠٦.



ومن ذلك أيضاً ذهابه إلى أن الإتباع كله شاذ^(١)، وإلى عدم اقتياص جمع الجمجم مطلقاً^(٢)، وأن اللام ليست من حروف الزيادة، وأن الفعل (اطمأن) أصل قائم برأته و (طأمن) أصل قائم برأته أيضاً.

وإذا كنا وقفنا فيما مضى من الصفحات على بعض الآراء التي خالف فيها الجرمي بعض أعلام الدرس النحو في البصرة، أو وافق فيها نحاة الكوفة، فلا يمكننا أن نخرجه من إطار المذهب البصري لنزوجه في أعلام المذهب الكوفي؛ ذلك أنَّ الجرمي كان بصرياً من رأسه إلى أخمص قدميه، يسير على نهج أهل البصرة، ويتهدى بصوَّي أعلامهم، ولا يخرج عن سنته، ولا يتعدى أصولهم.

فإذا كان البصريون والkovfion يأخذون بالقياس، فإنَّ الجرمي – كالبصريين – لا يغيب إلا على الأعم والأكثر تداولاً وشيوعاً. فبناء (افتُل) مما فاؤه ياء نحو (البيس) يكون بإبدال الياء تاءً وإدغامها في تاء (افتُل) لأنَّ هذه اللغة هي الأكثر، والأقل إبدالها همة، فقال في بناء أنسٌ يتسَرُّ: (وهذا أكثر على أسلوبهم)، ثم عقب باللغة الأقل فقال: (...). وبعدهم يقول: انتسروها يأتُرسونها، انتسراً، وهم مؤتَرسون^(٣)). وإذا كان الكوفيون يعتمدون بالشاهد الواحد فيعممون قاعدته ويطردونه و يجعلونه نصَّ يقاس عليه، فإنَّ الجرمي كالبصريين يمتنع من تعميم الظاهرة التي سمعت في بيته شاذ أو نادر، فالشاذ – لديه كما هو لدى البصريين عامة – يحفظ ولا يقاس عليه. وقد مررت معنا صور كثيرة تبين عن اعتداده بكثرة السماع وتحرّيه ذلك؛ فإذا عرض لقولهم: ((لا تدن من الأسد يأكلك)) بجزم ((يأكلك)) جعله ردينا في القياس لعدم ورد السماع به. وما يريد بذلك أنه ليس هذا العmom والتداول اللذان يجعلانه أصلاً يقاس عليه.

وقد كان من أمه معلم مذهب النحوي أمران: تتكَّه التقديرات المتعسفة والسير مع واقع النصوص، والتتمشى مع ظاهرها، لما في ذلك من إعانت ولِّي عنقها للتتمشى مع المعايير القراءة في أذهان النحاة. فكل من (الواو) و (الفاء) و (أو) هي التي تتضمن الفعل المضارع بنفسها وليس من حاجة إلى تقدير (أن) الناسبة فالفعل (أفوز) من قوله تعالى: (يا ليتني كنت معهم فأفوز فوزاً عظيماً) [النساء: ٧٣] انتصب بالفاء نفسها^(٤)، وهذا ينأى به عن تقدير

(١) التعليقة ٤: ٢٥٨.

(٢) شرح المفصل ٥: ٧٤، والمنصوص ٤: ١١٧، والارتفاع: ٤٧٣.

(٣) الأصول ٣: ٢٦٩.

(٤) ثمار الصناعة: ٤٢٧، وشرح المفصل ٧: ٢١. وانظر ص ٣٢ - ٣١ من البحث.

عطف مصدر مؤول من (أن) المقَدَّرة وما بعدها على مصدر متوقَّم ليكون التقدير: يا ليت لي كونا معهم أو مصاحبِّهم، وفي ذلك من الإعنات ما لا مُدعاة إلى الإطالة في بيانه. ومن الأمثلة على ذلك أيضًا امتناعه من إعراب الفعل المرفوع الواقع بعد ((الا)) فاعلًا لفعل محذوف يفسِّره الفعل المذكور بعده، واقتصاره على جعله مبتدأ فحسب^(١). وفي هذا ما لا يخفى من البعد من تحكم التقديرات المحكمة بالصناعة اللفظية المحسنة، من دون أن يكون لها تأثير في تحقيق المقصود من هذا الأسلوب أو ذاك.

ثم الركون إلى المسموع والاقتصار عليه والبعد عن التكلف في إيجاد صور من الأبنية التي لم تنطق العرب بمنتها، مما غدا فيما بعد مظهراً من مظاهر الامتحان وإفحام الخصم، ((بما لا معنى له، ولا تتحصل به فائدة، وما لا معنى له ساقط لا وجه للتشاغل به))^(٣)، و((بناء لم تبن العرب خطأ))^(٤)، نحو قولهم: كيف تبني من (ضرب) على وزن (فعل) ؟ وقد ردّ الرضيُّ هذا الرأي بأنَّ مثل هذا البناء ليس إلا للامتحان والتدرِيب وليس لاستعماله في الكلام فيكون إثباتاً لوضع غير ثابت^(٥). ولعل رأي الخطيل وسيبوه وмен وافقهما أكثر واقفيةً وتمشياً مع قوانين التطور اللغوي ولعله الأوسع أفقاً، لما فيه من التمكين من استيعاب ما تفرضه به قابلات الأيام من أبنية لم تكن مستعملة في العهود الأولى، ولم تخطر على بال أحد من أهلها.

السماع والقياس:

وقفنا من قبل على شدة اهتمام الجرمي بكتاب سيبويه حتى إنه جعل مسائله النحوية متکاً في القياس الفقهي؛ فقد روى تلميذه الطبرى (ت ٣١٠ هـ) عنه أنه كان يقول: أنا منذ ثلاثون أفتى الناس من كتاب سيبويه، وأكَّد له الميرد أنه سمع ذلك بأذنيه. وهو لا يزيد بذلك أن الكتاب كتاب في الفقه ن ولكنه أراد بيان أن صاحبه خير أساليب العرب وتصرفاتها في كلامها وسبلها في الوصول إلى مقاصدها، وأن قارئه يتعلم منه حُسْن المقايسة.

وكان الجرمي شديد التحري للمسنون والاعتداد به، إلا أن ذلك لا يمنعنا من أن نقف على افتراق القياس بالسماع لديه، فكان لا يجيز القياس إلا على ما اطَّرد سماعه عن العرب، أو غدا قانوناً جاماً يطمئن المرء فيه إلى شموله أكبر عدد من المسائل الجزئية.

(١) الإضاح في، شرح المفصل ١: ١٧٦.

(٢) السر افي التحويه: ٥٩١ - ٥٩٢.

(٣) التبليغ والتكميل ٦ / ١٣٢ / ب.

(٤) شرح الشافية ٣: ٢٩٥. وانظر: ص ٣٩ من المسائل التصريحية.



ومن الأمثلة على ذلك اقتباسه النصب في تنوين المندى المبني ردًا للأصل، على رد الممنوع من الصرّف إلى الكسر عند تنوينه في الضرورة^(١). واستدلَّ على ذلك بقول الشاعر^(٢):

ضررت صدرها إلى وقالت يا عدياً لقد وقتك الأواقي
وأجاز الجرمي مجيء فاعل (نعم) اسمًا علمًا أو مضافًا إلى علم، فأجاز أن يقال: نعم عبد الله زيد، على أنَّ (عبد الله) فاعل نعم، وهو معرف بالاضافة إلى معرفة، والجرمي قاس هذا الأسلوب على ما ورد في حديث النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو قوله: ((نعم عبد الله خالد))^(٣). وقد سبق أن وقنا على موقف أبي علي الفارسي من المسألة وتخرجه هذا الأسلوب.

وذهب الجمهور إلى منع القياس على ما سمع من حذف فعل الفاعل. إلا أنَّ الجرمي أجاز ذلك ولم يمنع أن يقال: ((شرب الماء زيد)) قياساً على الآية الكريمة (يسبح له بالغدو والآصال، رجال) [النور: ٣٦] والتقدير في الآية: ((يسبحه رجال))، والتقدير في العبارة الأولى: ((شرب الماء، شربه زيد))^(٤).

وحمل الجرمي على الطرفين (خلف، وأمام) ألفاظاً تتتصب على الظرفية، وهي: قرابة، و قريب، وقرب^(٥).

وربما أجاز وجهاً نحوياً من غير اعتداد بوروده أو عدم وروده في شعر العرب ونشرها؛ فقد منع الجمهور تأكيد فعل التعجب، إلا أنَّ الجرمي - والقياس يعتمد أجاز ذلك، فلم يمنع أن يقال: ما أحسن زيداً إحساناً، أو أحسن بزيد إحساناً إلا أنه لم يرد فيه سماع^(٦).

واقتاس محيء بناء (فعال) اسمًا للمفرد والمثنى والجمع نحو (هجان) على مجيء هذا البناء للدلالة على المصدر. ولم يذكر سيبويه إلا وجهاً واحداً وهو المذهب المناقض لما ذكره الجرمي. قال السيرافي: (فاما الأول منها - يعني من المذهبين في هذا البناء - وهو الذي نكره سيبويه أن يقال: هذا هجان، ومعناه كريم خالص، وهذا هجان، وهؤلاء هجان... وأما

(١) الكتاب: ٢٠٢، وشرح الجمل: ٢، ٩٤، والفرائد الجديدة: ١: ٣٤١.

(٢) البيت لمهليل بن ربيعة، وهو في الإقال: ٢، ٢٤٣، وخزانة الأدب: ٢: ١٦٥.

(٣) المسائل البصرىيات: ٨٣٣.

(٤) أوضح المسالك: ٢، ٨٥، والتصریح: ١: ٢٧٤، والمساعد: ١: ٢٩٤، والارشاف: ١٣٢٣.

(٥) المسائل البصرىيات: ٥٠٢: ٥٠٣.

(٦) التغییل والتکمیل: ٣: ١٨٤ / ب، ومنهج المسالك: ٢: ٢٨١، وشرح التصریح: ٢: ٩٠.

المذهب الآخر فيقال: هذا هجان وهذا هجان ن وهو لاء هجان، فيستوي الواحد والثنية والجمع، فيجري مجرى المصدر ولم يذكره سيبويه، وقد ذكره الجرمي^(١). وفاس الجرمي^(٢) تقييم التمييز^(٣) على عامله المتصرّف، فذهب إلى جواز ذلك قياساً على نظيره كالحال مثلاً، فالتمييز فصلة كما أن الحال فصلة، ولما جاز تقديم الحال على فعلها فقيل: ((شَتَى تَوْبَةُ الْحَلَبَةِ)) جاز تقييم التمييز على عامله، فقيل: شَخْمَا تَقْفَاتِ، وعراقة تصبّتِ، وبهذا أخذ المبرد^(٤). ومن المسموع في ذلك قول المخلص السعدي^(٥):

أَنْهَجَرُ لِلْيَابَسِ بِالْفَرَاقِ حِبِّهِما وَمَا كَانَ نَفْسًا بِالْفَرَاقِ تَطْبِبُ
فَالسَّمَاعُ وَالْقِيَاسُ مُتَلَزِّمَانِ لَدِيِّ الْجَرْمِيِّ؛ ذَلِكَ أَنَّهُ يَرْفَضُ اقْتِيَاصَ أَسْلُوبِ لَمْ يَسْمَعْ عَنِ
الْعَرَبِ مَا يَعْضُدُهُ. فَقَدْ مَنَعَ الْقِيَاسُ عَلَى صِيَغَةِ ((فَعَالٌ)) نَحْوَ حَذَارٍ، وَدَرَاكٍ، وَتَرَاكٍ، وَقَالَ:
((لَا نَقِيسِهِ، وَلَكِنْ نَقُولُهُ فِيمَا قَالُوهُ وَلَا نَقِيسِ مَا لَمْ يَقُولُوا مِنْهُ عَلَى الَّذِي قَالُوهُ))^(٦).
وَرَبِّمَا لَمْ يَعْتَدْ بِالْقِيَاسِ عَلَى الْقَلِيلِ فِي الْإِسْتِعْمَالِ؛ فَقَدْ خَالَفَ سِيبُويَّهُ فِي مَسَأَةِ نَصْبِ ((حَقَّا))
عَلَى الظَّرْفِيَّةِ، وَضَعَّفَ حَمْلَ الْمَصْدِرِ عَلَى الظَّرْفِيَّةِ؛ لَأَنَّ ذَلِكَ لَمْ يَرِدْ إِلَّا مَسَائِلَ شَاذَةً تَحْفَظُ
وَلَا يَقُولُ عَلَيْهَا. وَلَكِنَّهُ خَرَجَ عَلَىِ الْمَعْنَوِيَّةِ الْمُتَلْقَفَةِ لِفَعْلِ مَحْذُوفٍ تَقْدِيرِهِ ((أَحَقُّ حَقًا)). وَهَذَا
يَعْنِي أَنَّهُ رَبِّمَا اسْتَحْسَنَ التَّقْيِيرَ طَرَداً لِلْبَابِ.
وَاخْتَارَ الْجَرْمِيُّ الرُّفْعَ فِي الْمَعْطُوفِ عَلَىِ الْمَنَادِيِّ فِي مَثَلِ ((يَا زِيدُ وَالْحَارِثُ)) لِأَمْرَ ثَلَاثَةَ
هِيَ:

- ١- إِجْرَاءُ الْمَعْطُوفِ مَجْرِيُ الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ.
- ٢- كَثْرَةُ الْمَسْمَوْعِ مِنْهُ.
- ٣- الْمَشَالِكَةُ فِيِ الْإِعْرَابِ.

فنقل أبو حيان عن الجرمي أنه ذكر في كتابه الفرخ أن أكثر قول العرب الرفع^(٧). فمما هو ملحوظ عند الجرمي عدم تجاوزه السماع أو طرد القياس فيما توقف العرب عنده ولم يقولوه، فكان ((اتجاهه أنه يسعنا في ذلك ما وسعهم، وأنه ينبغي أن نقف حيث وقفوا... فكانت موافقه كلها منسجمة تمام الانسجام ومذهبة البصري))^(٨).

(١) شرح السيرافي ٥ / ب / ب [نقلً عن تصوير أبنية سيبويه وربه للدكتور سيف العريفي: ٣٤١].

(٢) المقتضب: ٣٦.

(٣) ص ٢٠ من هذا البحث.

(٤) ديوان: ٢٩٠، والمقتضب: ٣: ٣٧.

(٥) البصريات: ٤٣٠.

(٦) الارشاف: ٢٢٢٤.

(٧) ابن بعشن النحوي: ٤٩١.

لما سئل الخليل بن أحمد بن عن عله التي اعْتَلَ بها لأحكامه النحوية أهي مأخوذة عن العرب أم أنها من اختراعه هو ؟ فقال: ((إنَّ الْعَرَبَ نَطَقَ عَلَى سُجِيَّتِهَا وَطَبَاعِهَا، وَعَرَفَتْ مَوَاضِعَ كَلَمِهَا، وَوَقَامَ فِي عَقْوَلِهِ عَلَّهُ، وَإِنْ لَمْ يُقْلِّ ذَلِكَ عَنْهَا، وَاعْتَلَتْ أَنَا بِمَا عَنِي بِهِ عَلَّهُ لَمَّا عَلَّتْهُ مِنْهُ؛ فَإِنْ أَكْنَ أَصَبَّ الْعَلَةَ فَهُوَ الَّذِي التَّمَسَّ، وَإِنْ تَكُنْ هُنَاكَ عَلَّهُ لَهُ فَمَنْتَي فِي ذَلِكَ مُثُلُّ رَجُلٍ حَكِيمٍ دَخَلَ دَارًا مَحْكَمَةَ الْبَنَاءِ، عَجِيبَةَ النَّظَمِ وَالْأَكْسَامِ، وَقَدْ صَحَّتْ عَنْهُ حَكْمَةُ بَانِيهَا، بِالْخَيْرِ الصَّادِقِ أَوِ الْبَرَاهِينِ الْوَاضِحَةِ وَالْحَجَّ الْلَّاثِمَةِ، فَكَلَمَا وَقَفَ هَذَا الرَّجُلُ فِي الدَّارِ عَلَى شَيْءٍ مِنْهَا قَالَ: إِنَّمَا فَعَلَ هَذَا هَكَذَا لَعْلَةً كَذَا وَكَذَا..... فَجَائَزَ أَنْ يَكُونَ الْحَكِيمُ الْبَانِيُّ لِلدارِ فَعَلَ ذَلِكَ لِلْعَلَةِ الَّتِي ذَكَرَهَا هَذَا الَّذِي دَخَلَ الدَّارَ، وَجَائزَ أَنْ يَكُونَ فَعَلَهُ لِغَيْرِ ذَلِكَ الْعَلَةِ^(١))).

وَقَدْ قَسَمَ الزَّجاجِيُّ الْعَلَةَ النَّحُويَّةَ ثَلَاثَةَ أَضْرِبٍ:

- ١-العلل التعليمية التي تتحوّل بنا إلى تعلم كلام العرب كأن نقول لمن سألك لم رفعت زيداً من قولك: جاء زيد ؟ فتقول: إنه فاعل اشتغل فعله به فرفعه.
- ٢-علل قياسية نحو قوله لمن سألك عن علة نصب ((إن)) لاسمها فيكون جوابك لأنها ضارعت الفعل المتعدى إلى مفعول فحملت عليه فأعملت إعماله لما ضارعه.
- ٣-علل جدلية نظرية، نحو السؤال عن الأفعال التي شبّهت به ((إن)) وأخواتها، هل شبّهت بالأفعال الماضية أم المستقبلة، أم الحاضرة في الحال^(٢).

لقد كانت العلة قرينة النحو منذ نشأته الأولى، إلا أنها لم تكن لها تلك الطبيعة الفلسفية، التي دخلت فيما بعد في دهاليزها؛ ذلك أن اعتماد النحاة الأوائل في تعليلاتهم على الفطرة من حيث طبيعة العلة، وعلى الشواهد الكثيرة من حيث الأدلة.

إلا أننا لا نعد لديهم علاً عقلية قوامها الوقوف على أسرار التراكيب اللغوية و الوقف عليها، مما هو أدخل في علم المعاني و أسرار التراكيب اللغوية منه في صحة العبارة و سلامة التراكيب^(٣). و من الأمثلة على هذه العلل قول سيبويه مثلاً في الاعتلال لاقتصر من يعمل فعل القول إعمال الظن على إعماله ذلك إذا كان مضارعاً مخاطباً مستقهماً عنه: ((وَ اعْلَمَ أَنْ (قَلْتَ) فِي كَلَمِ الْعَرَبِ إِنَّمَا وَقَتَ عَلَى أَنْ يَحْكِي بِهَا، وَ إِنَّمَا يَحْكِي بَعْدَ القُولِ مَا كَانَ كَلَامًا لَا قَوْلًا نَحْوَ: (قَلْتَ زِيدًا مَنْطَلِقًا)، أَلَا تَرَى أَنَّهُ يَحْسَنُ أَنْ تَقُولَ: (زِيدٌ مَنْطَلِقٌ) فَلَمَا

(١) الإيضاح في علل النحو: ٦٦، ٦٥.

(٢) الإيضاح في علل النحو: ٦٥.

(٣) القياس في النحو: ٥٥.

أوقعت (قلت) على أَلَا يحكى بها إلا ما يحسن أن يكون كلاماً وذلك قوله: (قال زيد عمرو خير الناس) وتصديق ذلك قوله عزَّ وجلَّ (إذ قالت الملائكة يا مريم إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ [آل عمران: ٤٥] ولو لا ذلك لقال (أَنَّ اللَّهَ) وكذلك جميع ما تصرف من فعله إِلَّا (قوله) في الاستفهام شبيهها بـ (ظن) ولم يجعلوها كـ (أَظنْ) و(يظنْ) في الاستفهام لأنَّه لا يكاد يستفهم المخاطب عن ظن غيره، ولا يستفهم هو إِلَّا عن ظنه، فإنما جعلت كـ (ظن). كما أنَّ (ما) كـ (ليس) في لغة أهل الحجاز ما دامت في معناها، فإذا تغيرت عن ذلك أو قدم الخبر رجعت إلى التقىاس^(١)).

وقد بُرِزَ في القرن الثالث الهجري – وقد عاش فيه الجرمي ربعة – الاتجاء إلى الكشف عن علل الأشياء في كل المجالات المعرفية، ((حتى إنهم أخذوا يبحثون عن علل أمور كانت تقبل كما هي قبلاً^(٢))).

ويقف الدارس على جملة من التعلييلات التي علل بها الجرمي أحكامه النحوية والصرفية، وهي:

١- علة السماع، ويقصد بها الاقتصار على ذكر السماع نحو تعليله تحريك ((الشَّمْل)) على أنه لغة في ((الشَّمْل))^(٣). ونحو تعليله إجازة الفصل بين فعل التعبّق و المتتعجب به بالسماع عن العرب^(٤). وتعليقه نصب خبر (ما) النافية العاملة عمل (ليس) مقدماً على اسمها بسماعه من العرب^(٥).

٣- علة المشاكلة وذلك نحو تعليله اختيار الرفع في الاسم المعرف بـ (الـ) المعطوف على المنادي وإجرائه مجرى الأول، فيقال: يا زيد و الحارث للمشاكلة في الإعراب^(٦).

٤- علة الأصل، ونحو اختياره النصب في تنوين المنادي المبني ردًا إلى الأصل على نحو ردَّ الاسم الممنوع من الصرف إلى الكسر عند تنوينه ضرورة^(٧).

٥- علة شبه، ونحو تعليله جواز حذف أحد المفعولين في باب (ظننت) لأنه بمنزلة الجملة الاسمية المؤلفة من المبتدأ والخبر، وحذف الخبر أو المبتدأ جائز^(٨).

(١) الكتاب: ١٢٢، و انتظر كذلك ٥٤:١، و ٤٧:١، و ٤٨:١، والقياس: ٥٦ - ٥٩.

(٢) ابن يعيش النحوي: ٤٩٣، وقد مثلَّ أستاذنا على ذلك بتعليق الجاحظ لسبب النوم في الليل في كتابه الحيوان: ٢٨٤:١.

(٣) المزهر: ١: ٣٥٢.

(٤) الإيضاح في شرح المفصل: ٢: ١١١.

(٥) المقتنص: ٤: ١٩، والمساعد: ١: ٢٨٠.

(٦) المقتنص: ٤: ٢١، توجيه اللمع: ٣٢٥، والفرائد الجديدة: ٢: ٧٧٢ - ٧٧٣.

(٧) الكتاب: ٢: ٢٠٣، والأصول: ١: ٣٤٤، والمسائل البصرية: ٥٩٢.

(٨) المسائل البصرية: ٩١٩.



الحمل على المعنى، و ذلك نحو تعليله رفع (الأول) من قولهم: ادخلوا الأولَ فالأولَ، فسيبوبيه لم يجز إلا وجهاً واحداً هو النصب على الحالية، وأجاز الجرمي وجهاً آخر وهو الرفع حملاً على المعنى؛ لأنَّ (ادخلوا) بمعنى ليدخل الرجل، و (ادخلوا) دال على (اليدخل) حملاً على المعنى^(١).

ومن ذلك أيضاً منعه تمكن (بعيناً) في الظرفية؛ لأنه لا مدى له، فكلَّ ما بعد عنه في العالم فهو بعيدٌ عنه، وهذا ليس من خصائص الظروف^(٢).

٧- علة دلالة الحال أو السياق، وبها علل رفع تابع (إنَّ) بعد مجيء الخبر فيكون مرفوعاً على الابتداء، و خبره مذوف لدلالة السياق عليه^(٣).

٨- علة وجوب، نحو بناء (فعلان) مما عينه و لامه واو، نحو (قوة) ومذهبه أنه إذا لم يدفع الواو في الياء لوجب أن يقال: (قويان) لاجتماع واوين في إدعاهما ضمة و الأخرى متحركة، فوجب قلب إدعاهما لاجتماعهما مع الألف والنون الزائدتين على حد قلبها مع ألف التأنيت^(٤).

٩- علة نظير، و يراد بها حمل الشيء على نظيره لإثبات حكم له لوجود علة تجمع بينهما، وقد علل بها الجرمي استعمال (ها) اسم فعل للواحد والمثنى والجمع بلفظ واحد، حملاً له على نظير (رويد)^(٥). و نحو تعليله تقديم التمييز على عامله، لأنَّ نظير الحال في الفضليَّة.

١٠- علة الأولى، نحو إنكاره التنازع في الأفعال المتعددة إلى مفعولين، فإنكاره إيه في الأفعال المتعددة إلى ثلاثة مفاعيل أولى^(٦).

١١- علة فرق، ومن ذلك إجازته إعمال (فعل) من صيغ المبالغة ومنعه إعمال (فعل) للفرق بينهما في أنَّ (فعل) على وزن الفعل فجاز إجراؤه مجرأه^(٧).

١٢- علة الاستغناء، ومن ذلك تعليل جمع (فعلة) المضمومة الفاء على (فعل) نحو (كوة) وجمعها (كوى) استغناء عن جمع (فعلة) المفتوحة الفاء^(٨).

(١) ص ١٩ من البحث.

(٢) ص ٣٨ من البحث. و انظر ص ١٢.

(٣) ص ٢٢ ص ١ من المسائل الصرفية.

(٤) ص ١٥ من المسائل الصرفية.

(٥) ص ١ من المسائل الصرفية.

(٦) ص ٩ من المسائل الصرفية.

(٧) ص ٢٤ من المسائل الصرفية.

(٨) ص ٢٩ من المسائل الصرفية.



تلك كانت أبرز العلل النحوية التي علل بها الجرمي كثيراً من أحكامه النحوية والتصريفية. و لعل افتقادنا لأنّ متكامل من آثار الجرمي النحوية و التصريفية حرمنا من الوقوف على علل أخرى اعتل بها الجرمي لأحكامه أو إعطاء أحكام وضرب أمثلة أكثر إفصاحاً عن ضروب العلة عنده. هذا إضافة إلى أنَّ العلة - على نحو ما ذكرنا سابقاً - لم تكن قد استحكمت استحكامها في القرون التالية.

العامل

لما أنشد الفرزدق أمّام عبد الله بن أبي إسحاق قوله^(١):
 وغض زمان يا بن مروان لم يدع من المال إلا مُسْنَحتاً أو مجلفَ
 ساله ابن أبي إسحاق: بم رفعت (أو مجلف)؟ فأجابه الفرزدق: على ما يسوؤك وينوؤك،
 علينا أن نقول وعليكم أن تتأولوا.
 ففي هذا الخبر إشارة إلى أنَّ أبا إسحاق حاول الكشف عن الرافع لـ((مجلف)) لما جاء
 مسبوقاً بـ (أو) العاطفة على منصوب. وفي هذا إشارة إلى أن لفكرة العمل وجوداً في ذهن
 ابن أبي إسحاق، فهي التي كانت وراء سؤاله للفرزدق: بم رفعت؟
 وقد رسمت فكرة العامل وغدت في أوس بناء صرح النحو العربي على يد كل من الخليل
 وسيبوه، وتجلّت واضحة في مواضع كثيرة من الكتاب، وتكرر لفظ العامل ((باستقافية)
 المختلفة في كتاب سيبوه يرى أنَّ العمل الإعرابي إنما يتم نتيجة للاقتران بين عامل
 ومعمول، وليس العلاقة بينهما علاقة آلية مجردة، وإنما هي علاقة يقتضيها منطق العقل، و
 تمليها طبيعة الحس، ونفرضها طبيعة تركيب اللغة^(٢)).
 ويبدو لي أنَّ الفكرة واضحة في ذهن الجرمي، فقد ذكر مصطلح ((العوامل)) في الحوار
 الذي بينه وبين الفراء، فقد سأله الفراء عن سبب رفع (زيد) من قوله: زيد منافق. قال
 الفراء: فأظهره. قال الجرمي هذا معنى لا يُظهر^(٣).
 فهذه المناظرة تدلنا على أنَّ الجرمي يقسم العوامل إلى عوامل معنوية^(٤) وأخرى لفظية.
 أما المعنوية فمتلها عامل الابتداء؛ لأنَّ المبتدأ يجب أن يكون مرفوعاً، ولذا كان مجرداً من
 عوامل لفظية تنتقل به - عند دخولها عليه - من الرفع إلى النصب. والقول: إن العامل في
 المبتدأ هو الابتداء، وهو عامل معنوي، هو قول البصريين. والkovifon يجعلون كلاً من
 المبتدأ و الخبر يرفع صاحبه، فيما يترافقان.

(١) انظر الخبر في طبقات فحول الشعراء ٢١:١.

(٢) ابن يعيش النحوي: ٥٤٧-٥٤٦.

(٣) الإدسان: ٤٩.

(٤) الارتفاع: ٢٢٦٢، والموفي: ٦٨.



وأما العوامل اللغوية فكثيرة، منها أفعال، ومنها أسماء، ومنها حروف. فمن الأفعال مثلاً ((حاشا)) فقد جعله الجرمي فعلاً ضمن معنى ((لا)) فهو ينصب المستثنى بعده^(١). وقد استظهر على ذلك بما سمع من قول العرب: ((اللهم اغفر لي و لمن يسمع حاشا الشيطان و أبا الأصبع)) وبقول الشاعر:

حاشا أبا ثوبان إن به ضناً على الملحة و الشتم^(٢)

وأما الأسماء نحو مبالغة اسم الفاعل، فقد جاز إعمال ما كان منها على وزن (فعل) لموافقته الفعل فأجري مجرى^(٣). ومن ذلك أيضاً ذهابه في الضمير المتصل باسم الفاعل إلى أنه في موضع الجر بإضافة اسم الفاعل إليه^(٤).

وأما الحروف العاملة فمثلاً لها بـ ((حاشا)) أيضاً، فقد ذهب في رأي ثان له إلى أنها تكون جارة لما بعدها^(٥). ومن ذلك أيضاً أن ((لا)) النافية للجنس ناسبة للاسم بنفسها إذا دخلت عليها همزة الاستفهام، وهو مذهب الخليل وسيبوه قبله^(٦). و منه أيضاً ذهابه إلى أن المضارع النصيوب بعد ((الواو)) أو ((الفاء)) أو ((أو)) هو مذهب بها نفسها، فهي التي عملت فيه النصب، خلافاً للمذهب البصري الذي يرى أصحابه أن الناصب له هو ((أن)) مقدرة. و خلافاً للكوفيين الذين جعلوه منصوباً على الخلاف^(٧).

وليس من شك في أن فكرة العامل هذه ((كانت سبلاً إلى جلاء المعاني و الكشف عنها. لأنَّ فهم الكلام في نهاية التحليل وخاتمة المطاف إنما يتوقف على معرفة العلاقة بين مفردات التراكيب))^(٨).

أقره في خالفيه:

وكان لأبي عمر الجرمي أثر في النحاة الذين أتوا بعده، ويتبين هذا التأثير في الاهتمام بأثاره من جهة، أو تبني آرائه من جهة ثانية، أو الرد على بعض آرائه. فالملبد وأكثر المتأخرین يوافقون الجرمي في أنَّ الصمة بناء^(٩). فقد وافقه المبرد في غير موضع وخالفه في مثل ذلك، فقد أذكر على سيبوه رواية الرفع في قول الشاعر: فخالد يحمد

(١) الارشاف: ١٥٣٤.

(٢) البيت لشاعر من بنى أسد، وهو في ديوانهم ٢: ٣٤.

(٣) مع الموضع: ٢، ٩٧، والارشاف: ٢٢٨٣.

(٤) حاشية الصبيان: ٢: ٢٤٧.

(٥) التذليل: ٣: ٤٨ / أ، والمباحث الكاملية: ٢: ٢٦٦، وشرح المقدمة الجزئية: ٩٩٣.

(٦) المسالك المنتورة: ٣١٨، والارشاف: ١٣١٨.

(٧) إصلاح الخلل: ٤٩، وشار الصناعة: ٣٧٣، وشرح المفصل: ٧: ٢١، والدر المصنون: ١: ٢٨٦.

(٨) ابن عييش التحوي: ٥٧٨.

(٩) المقضي: ٤: ٤٢٩، وشرح التسهيل: ٣١٧: ٢.

ساداتنا. وقال: ((الذى رواه الجرمي وغيره من الرواة النصب فقط))^(١). وخالفه في نصب (ال伊拉克) و (الجماع) من قوله الشاعر: فأرسلها العراك ولم يندها. وقولهم: جاؤوا الجماء الغفير على الحالية. وخالفه ثعلب أيضاً فذهب إلى أنها منصوبة على تقدير فعل (أمدح) الجماء الغفير. وكان أبو علي الفارسي يستعين بما قاله الجرمي في اللغة^(٢)، وكان كتاب الجرمي (الفرخ) بين يدي أبي علي يقرأه وينقل عن مسائل كثيرة ضمنها كتابه (المسائل البصريةات)، ونقل عن قوله فيه: ((قل من اشتغل بمختصر الجرمي [إلا]^(٣) وصارت له بال نحو صناعة))^(٤). وكانت عدة المسائل التي أوردها له الفارسي أكثر من أربعين مسألة^(٥). ونقل عن أبو حيان الأندلسي في كتابيه (التدليل والتكميل) ومختصره (ارشاف الضرب) أكثر من مئة مسألة^(٦). وأورد له البغدادي أكثر من عشرين رأياً في خزانته^(٧).

(١) خزانة الأدب: ٣٦٠:١. وانظر خزانة الأدب: ١٥١:٢.

(٢) أبو علي الفارسي: ٩٤.

(٣) زيادة أعتقد أنها ضرورية للبيان.

(٤) نزهة الألباء: ١٠٨.

(٥) المسائل البصريةات: ٦٤، ٨٤، ٢٢٣، ٢٩٤، ٣٠٥، ٣١٨، ٣١٩،، ٣١٩.

(٦) ارشاف الضرب: ٥، ١٠، ١١٠، ١٨١، ٢٠٠، ٢٧٤٢، ٢٧٦٨٧، ٢٠١٧، ٢٠١٧.

(٧) خزانة الأدب: ١: ١٧، ٤٠، ٣٦٠، ٤٠، ٢، ١١٩، ١٥١، ١٥١: ٢، ٢٥٨، ٣١٧.

- ابن يعيش النحوي: د. عبد الإله نبهان، اتحاد الكتاب العربي، دمشق ١٩٩٧ م.
- أبو زيد الأنصاري: د. محمد عبد القادر أحمد، مكتبة النهضة المصرية، ١٤٠٠ هـ.
- أبو علي الفارسي: د. عبد الفتاح سلبي؛ دار المطبوعات، جدة، ١٤٠٩ هـ.
- أخبار النحوين البصريين :السيرافي، تحقيق الدكتور محمد إبراهيم البنا، القاهرة، ١٤٠٥ هـ.
- ارشاف الضرّب: أبو حيّان الأندلسي، تحقيق الدكتور رجب عثمان محمد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٨ م.
- إصلاح الخلل: ابن السّيد، تحقيق د. حمزة النشرتي، دار المريخ، الرياض .
- الأصول: ابن السراج، تحقيق د. عبد الحسين الفتنى، مؤسسة الرسالة، بيروت .
- اشتقاق أسماء الله: أبو القاسم الزجاجي، تحقيق د. عبد الحسين المبارك، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٦ م.
- الأعلام: خير الدين الزركلي، دار العلم للملائين، بيروت، ١٩٨٤ م.
- الإغفال: أبو علي الفارسي، تحقيق د. عبد الله الحاج إبراهيم، المجمع النقافي، أبو ظبي، ٢٠٠٣ م.
- الاقتراح: السيوطي، تحقيق د. أحمد قاسم، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٩٦ هـ .
- إقليد الخزانة: عبد العزيز الميمني الراجموكوتى، لاهور، ١٩٢٧ م .
- إنباه الرواية: القططى، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب، القاهرة، ١٣٥٢ هـ.
- الأنساب: السمعانى، دار إحياء التراث العربى، بيروت .
- الإنصاف: الأنبارى، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت .
- أوضاع المسالك: ابن هشام الأنصاري، تحقيق وشرح محمد محى الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت .
- الإيضاح في علل النحو :الزجاجي، تحقيق د. مازن المبارك، دار النفائس، بيروت، ١٩٧٣ م .
- الإيضاح في شرح المفصل: ابن الحاجب، تحقيق د. موسى بناني العليلي، بغداد .
- البحر المحيط: أبو حيّان الأندلسي، مطبع النصر الحديثة، الرياض .
- برنامج الوادي آشى، تحقيق د. محمد الحبيب الهيلة، تونس، ١٩٨١ م .
- بغية الوعاء: السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابى الحلبي، القاهرة، ١٩٦٥ م .
- البلغة في أصول اللغة: محمد صديق القوچي، تحقيق محمد نذير مكتبي، دار البشائر، بيروت، ١٤٠٨ هـ .

- البلفة في تاريخ لغة الفيروز أبادي، تحقيق محمد المصري، وزارة الثقافة، دمشق، ١٣٩٢ هـ .
- تاريخ بغداد: الخطيب البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت .
- تاريخ العلماء النحويين: أبو المحاسن المعري، حفظه د. عبد الفتاح الحلو، ١٤٠١ هـ .
- تذكرة النهاة: أبو حيّان الأندلسي، تحقيق د. عفيف عبد الرحمن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٦ هـ .
- التذليل والتكميل: أبو حيّان الأندلسي، ج ٣، ج ٦، نسخة خطية مصورة في مكتبة جامعة الإمام محمد بن سعود .
- التصریح: الشیخ خالد الأزهري، دار الفكر، بيروت .
- التعلیقة: أبو علي الفارسي، تحقيق د. عوض القوزي، ١٩٩٤ م .
- التکملة: أبو علي الفارسي، تحقيق د. حسن شاذلي فرهود، الرياض، ١٤٠١ عـ. ونسخة أخرى بتحقيق كاظم بحر المرجان، العراق، ١٤٠١ هـ .
- توجیه اللّمع: ابن الخطّاب، تحقيق د. فايز دیاب، دار السلام للطباعة، القاهرة، ١٤٢٣ هـ .
- توضیح المقادص: المرادي، تحقيق د. عبد الرحمن سليمان، القاهرة، ١٣٩٦ هـ .
- ثمار الصناعة لأبي الحسن الدينوري - تحقيق د. محمد خالد الفاضل، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض ١٤١١ هـ .
- جمهرة أنساب العرب: ابن حزم الأندلسي، تحقيق ليفي بروفنسال، دار المعارف، القاهرة، ١٣٦٨ هـ .
- جمهرة اللغة: ابن دريد، دار صادر، بيروت .
- الجنى الداني: المرادي، تحقيق محمد نديم فاضل ود. فخر الدين قباوة، حلب، ١٩٨٣ م .
- حجة القراءات: ابن زنجلة، تحقيق سعيد الأفغانی، مؤسسة الرسالة، بيروت .
- الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري: آدم متر، ترجمة عبد الهادي وربدة، دار الكتاب العربي، بيروت .
- الحياة الاجتماعية في بغداد: رمزية الأطروقجي، مطبعة الجامعة، بغداد، ١٩٨٢ م .
- الحيوان: الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، دار الكتاب العربي، بيروت .
- خزانة الأدب: البغدادي، ط. بولاق، ١٢٩٩ هـ. ونسخة أخرى بتحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة .
- الخصائص: ابن جني، تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى، بيروت .
- دراسات في تاريخ الخلافة العباسية: د. أمينة بيطار، مكتبة القلم والكتاب، ط ١، ١٤١٨ هـ .



- الدر المصنون: السمين الحلبي، تحقيق د. أحمد الخراط، دمشق، ١٤٠٦ هـ .
- درة الغواص: الحريري، القسطنطينية، ١٢٩٩ هـ .
- دولة بنى العباس: د. شاكر مصطفى، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٣ مـ .
- ديوان امرئ القيس: تحقيق د. أنور أبو سليم، مركز زايد للتراث، أبو ظبي، ٢٠٠٠ .
- ديوان بنى أسد: جمع وتحقيق د. محمد علي دقّة، دار صدر، بيروت .
- ديوان الهمذليين: دار الكتب، القاهرة، ١٣٨٥ هـ .
- الرمانى النحوى: د. مازن المبارك، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٤ مـ .
- سر صناعة الإعراب: ابن جنّي، تحقيق د. حسن هنداوي، دمشق، ١٤٠٥ هـ .
- سفر السعادة: علم الدين السخاوي، تحقيق د. محمد الدالي، مجمع اللغة العربية، دمشق، ١٤٠٣ هـ .
- شنزات الذهب: ابن العماد الحنبلي، حققه محمد الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ط ١، ١٩٩٨ مـ .
- شذور الذهب: ابن هشام، علّق عليه عبد الغني الدقر، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق .
- شرح ابن عقل على ألفية ابن مالك: ابن عقل، تحقيق محمد محبي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت .
- شرح الأشموني: تحقيق محمد محبي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت .
- شرح الآيات المشكلة للإعراب: الفارقي، تحقيق سعيد الأفغاني، جامعة بنى غازي، ليبيا، ١٩٧٤ مـ .
- شرح التصریح: الشیخ خالد الأزهري، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة .
- شرح الجمل: ابن عصفور، تحقيق د. صاحب أبو جناح، العراق، ٤٠٢ هـ .
- شرح الحماسة: المرزوقي، تحقيق أحمد أمين وعبد السلام هارون، القاهرة، ١٩٥١ مـ .
- شرح الشافية: الرضي الأسترابادي، تحقيق محمد نور الحسن وزميله، بيروت، ١٤٠٢ هـ .
- شرح الكافية: الرضي الأسترابادي، تحقيق د. حسن الحفظي وزميله، الرياض، ١٩٩٣ مـ .
- شرح المفصل: ابن يعيش، عالم الكتب، بيروت .
- شرح المقدمة الجزولية: أبو علي الشلوبيين، تحقيق د. تركي العتيبي، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤ مـ .
- شرح الملوكى: ابن يعيش، تحقيق د. فخر الدين قباوة، المكتبة العربية، حلب .
- شفاء العليل: السلسلى، تحقيق د. الشريف الحسيني، مكة المكرمة، ١٤٠٦ هـ .
- الصلاح: الجوهرى، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت .
- صفوۃ الصفوۃ: أبو الفرج بن الجوزي، حيد آباد، ١٣٥٥ هـ .

- الطبقات الكبرى: ابن سعد، دار صادر، ١٩٦٠ م.
- طبقات فحول الشعراء: ابن سالم الجمحي، مط المدنى، القاهرة، ١٤٠٠ هـ.
- العالم الإسلامي في العصر العباسي الأول: د. حسن أحمد محمود، دار الفكر، القاهرة.
- العباسيون الأوائل: د. فاروق عمر، بغداد، ١٣٩٢ هـ.
- علل النحو: محمد عبد الله الوراق، حققه د. محمود جاسم محمد الدرويش، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٢٠ هـ.
- فوات الوفيات: ابن شاكر الكتبي، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، ١٩٧٤ م.
- في اللهجات العربية: د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصري، ١٩٩٢.
- القياس في النحو: د. منى إلياس، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٥ م.
- الكتاب: سيبويه، طبعة بولاق، ١٣١٦ هـ. ونسخة أخرى بتحقيق عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت.
- كتاب سيبويه وشرحه: د. خديجة الحديثي، مطبعة التضامن، بغداد، ١٩٦٧ م.
- كتاب الشعر: أبو علي الفارسي، حققه د. محمود الطناхи، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٠٨ هـ.
- الكشاف: الزمخشري، القاهرة، ١٤٠٦ هـ.
- كشف الظنون: حاجي خليفة، طهران، ١٣٨٧ هـ.
- كشف المشكلات: الباقولي، حققه د. محمد الدالى، مجمع اللغة العربية، دمشق، ١٩٩٥ م.
- الكليات: أبو البقاء الكفوى، أعده د. عدنان درويش ومحمد المصري، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨١ م.
- اللباب في تهذيب الأنساب: ابن الأثير الجزائري، بغداد.
- لسان العرب: ابن منظور، دار المعارف، القاهرة.
- مجالس العلماء: الزجاجي، تحقيق المرحوم عبد السلام هارون، مطبعة حكومة الكويت، ط٢١٩٨٢ م.
- المحتسب: ابن جنى، تحقيق علي النجדי ناصف وزميليه، القاهرة، ١٣٨٦ هـ.
- مختصر شواذ القرآن: ابن خالويه، عنى بنشره ج. برجستاسر، المطبعة الرحمانية، ١٩٣٤ م.
- المدارس النحوية: د. شوقي ضيف، القاهرة، ١٩٧٩ م.
- المزهر: السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وزميليه، دار الفكر، بيروت.
- المسائل البصرية: أبو علي الفارسي، تحقيق د. محمد الشاطر أحمد، القاهرة، ١٤٠٥ هـ.
- المسائل المنثورة: أبو علي الفارسي، تحقيق د. مصطفى الحرري، مجمع لغة العربية، دمشق.



- المساعد على تسهيل الفوائد: ابن عقيل، تحقيق محمد كامل برکات، دار المدنی، القاهرة، ١٤٠٥ هـ .
- معانی القرآن: الأخشن، تحقيق د. هدى فراعة، القاهرة، ١٤١١ هـ .
- معانی القرآن: الغراء، تحقيق محمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٠ م .
- معجم الأدباء: ياقوت الحموي، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٩٣ م .
- المفصل: الزمخشري، دار الجبل، بيروت .
- المقاصد النحوية: العيني، المطبعة السلفية، ١٣٤٧ هـ .
- المقتصب: المبرد، تحقيق محمد عبد الخالق عصبة، عالم الكتب، بيروت .
- الممتع في التصريف: ابن عصفور، تحقيق د. فخر الدين قباوة، حلب، ١٣٩٩ هـ .
- الموفي في النحو الكوفي: الكنغراوي، مجمع اللغة العربية، مطبعة الترقى، دمشق، ١٩٥٠ م .
- نزهة الآباء: ابن الأنباري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٩٦٧ م .
- النشر في القراءات العشر: ابن الجوزي، أشرف على تصحيحه علي محمد الضباع، القاهرة.
- هدية العارفين: البغدادي، دار الكتب العلمية ن بيروت، ١٤١٣ هـ .
- همع الهوامع: السيوطي، القاهرة، ١٣٢٧ هـ .
- الواقي بالوفيات: الصفدي باعتناء مجموعة من المحققين، فيسبادن، ١٩٨٢ م .

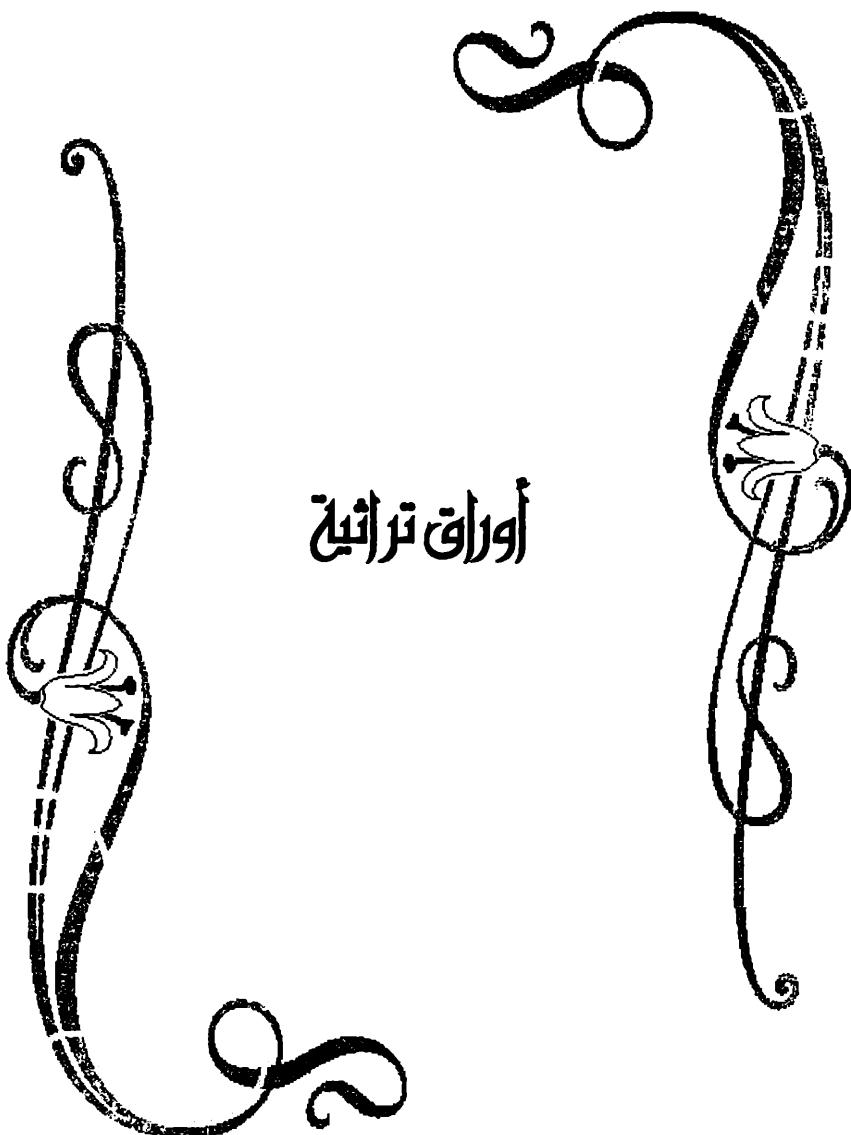
الوسائل الجامعية :

- التذليل والتمكيل في شرح كتاب التسهيل: أبو حيّان الأنطليسي (رسالة دكتوراه)، دراسة وتحقيق د. وليد محمد السراغبي، الجزء الأول، جامعة دمشق، ٢٠٠٠ م .
- المجلات :**

مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، تفسير أبنية سيبويه وغريبه، دراسة واستدراك الدكتور سيف العربي، العدد (٤٠)، ربيع الآخر، ١٤٢٤ هـ

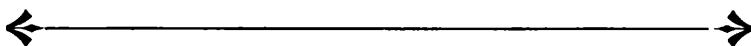


أوراق تراثية



أخبار التراث

د. عبد الله نبهان^(١)



ديوان حميد بن ثور الهلالي :

عن هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث «المجمع الثقافي» صدر عام ٢٠١٠ ديوان حميد بن ثور الهلالي (تـ بعد سنة ٨٦ هـ)، جمعه وحقق د. محمد شفيق البيطار، وجاء الكتاب في قسمين، خصص القسم الأول منها لدراسة موسعة مستفيضة عن قبيلة الشاعر وعن حياته وعن مصادر شعره وتوثيقه وعن موضوعات شعره: «الوصف والغزل والمدح والهجاء والفخر والرثاء والحكمة والشكوى من الهرم» وعن الخصائص الفنية: الخصائص المعنوية والخصائص اللفظية، واستغرقت الدراسة ٢٣٢ صفحة .

وخصص القسم الثاني للديوان، واشتمل على شعر حميد بن ثور في ٧٦ قصيدة مقاومة في طولها، وزود السيد المحقق كل بيت بشرح لغوي وتخريجات مفيدة تغني مراجعها وقارئها عن الرجوع إلى المعاجم وكتب شروح الشعر، وألحق المحقق بهذا الشعر قسماً آخر سماه «ما نسب إلى حميد وليس له، وفيه أورد ٣١ قطعة شعرية»، وقد تكون القطعة بيّنا واحداً، ثم خصص نحواً من خمسين صفحة لتخريج شعر حميد بيّنا، وجاءت بعد ذلك فهارس الكتاب التي تسعد الباحث في الوقوع على ما يبتغيه. وختم الكتاب بجريدة المصادر والمراجع.

جاء الكتاب في ٥١٣ صفحة .

^(١) عضو مجمع اللغة العربية.



هذا، وذكر الدكتور المحقق أن العلامة عبد العزيز الميمني الراجلوني كان أصدر ديوان حميد بتحقيقه عام ١٩٥١ في دار الكتب المصرية، فذكر المحقق الدواعي إلى إعادة هذا العمل، قال: «ومن دواعي إعادة جمع الديوان أنني توقعت زيادة ما يمكن استراكه عليه لأن الميمني حققه قبل أكثر من خمسين سنة، فظهر من يومئذ كتب كثيرة تحوي شعرًا لحميد، وقد صح ما توقعت عندما بلغ مجموع المستدرك عليه (٣٥٢) اثنين وخمسين وثلاثين بيتاً «ومن تلك الدواعي التي عثرت على شرح لم يمية حميد، اعتمد الشارح فيه على شرح الأصمعي لها، والأصمعي من العلماء الذين صنعوا ديوانه، والقصيدة المشروحة من مشهور شعره وأطوله».

وسيكون هذا الديوان في هذه الطبعة هو المعتمد في المراجعة والتدقير لدى المحققين نظراً لما بذل فيه من جهد في المقارنة والجمع والتحقيق والشرح.

التحرّي في التبّوي من معرّة المعرّي :

عن دار المنهاج بجدة سنة ٢٠١١ صدر كتاب: التحرّي في التبّوري من معرّة المعرّي وهو شرح لأرجوزة السيوطي (ت ٩١١ هـ) في أسماء الكلب، وبليه: الإيضاحات لأسماء أولاد الحيوانات. نظم وشرح الدكتور محمد عبد الرحمن شميلة الأهل .

دخل يوماً أبو العلاء المعرّي (ت ٤٤٩ هـ) على الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ) فعثر برجل، فقال الرجل: من هذا الكلب؟ فقال أبو العلاء: الكلب من لا يعرف ل الكلب سبعين اسماء.

قال السيوطي: وقد تتبعت كتب اللغة، فحصلتها ونظمتها في أرجوزة، وسميتها «التبّوري من معرّة المعرّي». ثم ذكر أرجوزة في ٨٨ بيتاً من مشطور الرجز اشتملت على أسماء الكلب وصفاته وقد بدأها بقوله :

ثم صلاتة على النبي	للحمد دائم الولي
لما أتى للمرتضى ودخل	قد نقل التفاصيل عن أبي العلاء
من ذلك الكلب الذي ما أبصر	قال له شخص به قد عثرا
	... الخ

فجاء الدكتور محمد عبد الرحمن شميلة الأهل فشرح هذه الأرجوزة معتمداً المعاجم العربية مستوفياً ما جاء فيها من أسماء الكلب وصفاته، ثم أحق بها أرجوزة من نظمه ضمنها أسماء أولاد الحيوانات ثم شرحها شرحاً وسطأً مع استطرادات فقهية وحديثية ولغویة قال

«وأصل هذه المنظومة التي جمعت فيها ما ذكره الإمام اللغوي أبو منصور الثعالبي من أسماء أولاد الحيوان، ثم أضفت إليها أشباهها تتميماً للفائدة واستدراكاً لما فات». ومن الجدير بالذكر أن الكاتب قدم بدراسة الكتاب اشتغلت على مباحث في حقوق الحيوان في التشريع الإسلامي وأحكام الكلب الخاصة ووضع في آخره فهرساً لأسماء الكلب منسوبة على حروف المعجم.

جاء الكتاب في ١٩٢ صفحة.

مجمع الفوائد ونظم الزوايد على مثلثات قطرب :

عن دار المناهج، بجدة صدر سنة ٢٠١١ الكتاب المذكور، نظم وشرح الدكتور محمد عبد الرحمن شميلة الأهل .

كان محمد بن المستير المعروف بقطرب (٢٠٦ هـ) قد كتب كتاباً جمع فيه الألفاظ المثلثة، فلما وصل بعد زمان إلى أبي بكر الوراق سيد الدين عبد الوهاب بن حسين الشافعى (ت ٦٨٥ هـ) بمدينة البهنسا استحسنها ونظمها في أرجوزة على مجزوء الرجز في نحو ١٨٠ بيتاً وأولها :

حمداً لمُرْجِي السُّبْحَب
 فاخضر ساق القصب
 مصليناً مسماً لما
 غنى الحمام في الجمى
 أو لاح ببرق المغرب
 والمثلث اسم يرى في الكتابة واحداً ويصرف على ثلاثة أوجه كقولك: الغمر والغمر
 والغimer. هذا، وقد شرح الدكتور الأهلل هذه الأرجوزة شرحاً لغوياً وافياً مستعيناً بمعاجم
 اللغة، مؤيداً شرحة بشواهد من القرآن والحديث والشعر، ثم صنع أرجوزة على نمط السابقة
 سماها استدراكات الأهلل. قال بعد أن أنهى شرح أرجوزة المثلثات: ثم شرعت فيما النقطة
 من كتب اللغة من مثلثات فقلت:

والآمِنَةُ دَلِيلُ نَظَمِ الْمُتَّهِمِ مَسْتَرِكًا
 مُتَّهِمَاتٌ مَنْ سَمَا فِي الْأَنْسَابِ قَطْرِبٌ
 ... الخ

وَالْحَقُّ بِأَرْجُوزَتِهِ مَوَادٌ مَلْقُطَةٌ مِنْ كِتَابِ الْمُتَّهِمَاتِ لَابْنِ السَّيِّدِ الْبَطْلِيوسِيِّ تَ— ٥٢١ هـ
 وَجَاءَتْ أَرْجُوزَتِهِ هَذِهِ فِي نَحْوِهِ مِنْ ١٨٠ بَيْبَانًا شَرَحَهَا عَلَى نَمْطِ الشَّرَحِ السَّابِقِ .

هذا، وقد قدم الشارح الأهللي للكتاب بدراسة عن المثلثات وعمن ألف فيها وختمه بفهرس تعين على المراجعة والاستفادة.

جاء الكتاب في ٢٨٨ صفحة

النباتات السومرية والأشورية - السابلة :

معجم ودراسة مقارنة في ضوء العربية
عن مكتبة لبنان - ناشرون. بيروت ٢٠١١ صدر معجم النباتات المذكور لصانعه الدكتور
الباس بيطار الذى قال في مقدمته :

«هذا المجمع جمع وتحقيق وتأثيل لأسماء النباتات السومرية والآشورية - البابلية (الأكادية) وما يقابلها من لغات الشرق القديم كالفينيقية والآرامية والعبرية والسريانية والعربية، ويعد هذا العمل من البوادر في اللغة العربية لأن علماء اللغة العرب لم تكن لديهم معرفة كافية بلغات الشرق القديم (اللغات السامية) على الرغم من اهتمامهم الكبير باللغة العربية، فلم يكن معروفاً لديهم من هذه اللغات سوى الفارسية، وقليل من السريانية والعبرية. ولم تكن بقية لغات الشرق القديم كالسومرية والآشورية - البابلية (الأكادية) والأوغاريتية، والفينيقية...الخ قد اكتشفت بعد. وقد أوقعهم عدم معرفتهم باللغات السامية في أخطاء ومزاعق أثناء تأثيلهم لكثير من الكلمات العربية، فرأينا تبايناً في إرجاع المترتب والدخول إلى أصله، فرأيناهم ينسبون اللفظة نفسها إلى العبرية تارة وإلى الرومية تارة أخرى، بل قد يتسبونها إلى لغة ثالثة هي الفارسية أو الآرامية على الرغم من البون الشاسع بين هذه اللغات حتى خالط الظن اليقين في ذلك، وقد بدا ذلك واضحاً في كتاب (المعراب) للجواليقي وكتاب (شفاء الغليل) للخجاجي، وما كتبه السيوطي في هذا المجال».

ويشتمل هذا المعجم على أسماء النباتات كما وردت في اللغة السومرية والآشورية -
بابلية بالمقارنة مع ما يماثلها في اللغات السامية الأخرى وقد رتبه واضعه ترتيباً مطربداً
معتباً باخر اجهه على هذا النحو :

- ١- اسم النبات في اللغة السومرية مكتوباً بالأحرف اللاتينية الكبيرة ثم بالأحرف العربية.
 - ٢- اسم النبات في اللغة الآشورية - البابلية، مكتوباً بالأحرف اللاتينية، ثم بالأحرف العربية.
 - ٣- اسم النبات في اللغة الأوغرية.
 - ٤- اسم النبات في اللغة الكهونية - العبرية مكتوباً بالأحرف العبرية ثم باللاتينية ثم بالعربية .
 - ٥- اسم النبات في اللغة العربية .



- ٦- الأسماء التي أطلقها العرب على هذا النبات، مع تحقيقها وذكر أصولها اللغوية (السامية) أو غير ذلك من اللغات الدخلية على المنطقة .
 - ٧- استعمالات هذا النبات في الطب الآشوري البابلي - والطب الشعبي .
 - ٨- كيف ورد اسم هذا النبات في القرآن الكريم والحديث الشريف وكيف استعمل في الطب النبوي .
 - ٩- كيف ورد اسم هذا النبات في الكتاب المقدس (العهد القديم والعهد الجديد) وكيف استعمل.
 - ١٠- كيف ورد ذكر هذا النبات في الأسطورة .
- هل أطلق العرب اسم هذا النبات على أنواع أخرى من النباتات ؟
وقد صنع واضح المعجم لمعجمه ثمانية مسارد لتسهيل مراجعته والوقوع على ما يريده الباحث بأيسر السبل .

إن هذا المعجم يسهم إسهاماً حقيقياً في تعريف الباحثين اللغويين بأصول الكلمات النباتية المذكورة مع إيراد ذكرها في المراجع التي استعملت فيها. ونرجو أن يوفق الباحث السيد الدكتور الياس بيطار إلى إصدار معجميه التاليين وهما: معجم أسماء النباتات الطبية ومعجم اللغة والأدب في أوغاريت وفينيقia.

جاء المعجم في ٥١٨ صفحة

حلية الفرسان وشغر الشجعان :

عن الهيئة العامة السورية للكتاب صدر عام ٢٠١١ كتاب حلية الفرسان لعلي بن عبد الرحمن بن هذيل الأندلسي وهو من علماء القرن الثامن الهجري بتحقيق د. عبد الإله نبهان ود. محمد فاتح زغل .

وكان لويس مرسييه قد نشر هذا الكتاب مصرياً بالخط المغربي عام ١٩٢٢، ثم نشر بتحقيق المرحوم محمد عبد الغني حسن بمصر عام ١٩٥٢ وكان اعتمد نشرة مرسييه، وقد اعتمد المحققان صورة عن أصل الكتاب المحفوظ في الأسكندرية ضمن كتاب «تحفة الأنفس وشعار سكان الأندلس» الذي يشغل كتاب حلية الفرسان القسم الأول منه، واستأنساً بنشره مرسييه ونشرة محمد عبد الغني حسن، وقارنا بين هذه الطبعات والأصل، واستدركوا ما استدرك وعنياً بتخريج الشعر والحديث وتوثيق اللغة وصناعة الفهارس .

اشتمل الكتاب على أربعة عشر باباً اختصت بالخيال وشيوونها، ثم خصص باب للسيوف وباب للرماح وباب للقصي والنبل وباب للدروع وباب للترسفة وشبهها أما الباب الأخير وهو العشرون فقد جاء للسلاح والعدة على الإطلاق .

جاء الكتاب في ٤١٦ صفحة

عن دار صفحات للدراسات والنشر صدر عام ٢٠١١ كتاب «منامات الوهرياني وحكاياته» بتحقيق د. منذر الحليك وتقدیم أ. د سهیل زکار. والكتاب من تأليف رکن الدين أبي عبد الله محمد بن حمزہ بن محمد الوهرياني (ت ٥٧٥ هـ - ١١٧٩ م) وهو من الظرفاء، وأصله من «وهران»، قال الزركلي: قدم الديار المصرية في أيام السلطان صلاح الدين فاجتمع فيها بالقاضي الفاضل والعماد الأصبهاني وغيرهما من أئمة الإشاع، ولم يكن من طبقتهم، فعل عن طريق الجد، وسلك مناهج الهزل، فأقبل الناس على أقواله ورسائله، ثم تنقل في بلاد الشام، وأقام في دمشق زمناً، وتولى الخطابة بدارياً وتوفي فيها.

والكتاب مؤلف من رسائل ومقامات ومنامات كتبها الوهرياني بأسلوبه الساخر، وكانت هذه المكتوبات قد نشرت بمصر عام ١٩٦٨ بتحقيق إبراهيم شعلان ومحمد نفش ومراجعة الدكتور عبد العزيز الأهواني بعنوان «منامات الوهرياني ومقاماته ورسائله»، وأعيد نشر الكتاب مصوراً بدار الجمل ١٩٩٨، وفي عام ٢٠٠٣ أضاف الدكتور سهیل زکار متن كتاب الوهرياني فقط للجزء الثالث والأربعين من موسوعته الشاملة عن الحروب الصليبية. ويقول الحق: «أما محاولتنا الآن مع هذا الصنف الأدبي فأعتقد أنها ستكون مختلفة عن كل ما سبقها، وبداية أقول: إنني لا أسعى لإنجاز تحقيق أكاديمي للكتاب، بل أرغب بإخراج علمي دقيق، مع الشروحات الازمة بدون تطويل أو فهارس قد لا تهم القارئ غير المتخصص». وقد وضع المحقق عناوين للنصوص وكتب مقدمة لكل نص كانت بمنزلة التمهيد له، وشرح المفردات التي تحتاج إلى شرح .

جاء الكتاب في ٢٤٢ صفحة

الكلمات: معجم المصطلحات والفرق اللغوية

عن مؤسسة الرسالة، دمشق - بيروت صدرت عام ٢٠١١ الطبعة الثانية من كتاب الكليات لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني القرمي الكفووي المتوفى ١٠٩٤ هـ - ١٦٨٤ م وكانت وفاته بالقدس. والكتاب بتحقيق د. عدنان درويش ومحمد المصري قال محققاً : «كليات أبي البقاء» موسوعة صغيرة في كتاب واسع الشهرة، كثير التداول، أفاد منه كل من عذّي من المؤاخرين بدراسة الفلسفة بعامة، والفلسفة الإسلامية بشكل خاص، وبمعرفة مصطلحات أصحاب كل من الفلاسفيين . كما هو مصدر غنيٌّ لمن يتصدىٌ من المُختصين لدراسة الفقه الحنفي، أصوله وفروعه للوقوف على دقائق مصطلحات أهل المذهب .



وهو أيضاً مرجع زخار للمهتمين بالدراسات اللغوية، وبخاصة لمؤلفاته الذين يقومون بمحاولات في تتبع مسار حياة الألفاظ العربية ...

ثم هو آلة طبعة للعاملين في ميدان العلوم النحوية والصرفية والبلاغية والعروضية وفي العلوم الفلكية والحكمة الطبيعية (الفيزياء) والطب والرياضيات، والعمران وغير ذلك من الفنون والعلوم منذ نشأتها عند العرب حتى عصر المؤلف ...

والكتاب أيضاً معين على تفسير معاني آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية، فهو بهذا يغنى عن كثير من كتب التفسير وشروح الحديث في تيسير الوصول إلى هذه الغاية .

وكان المحققان قد أخرجا هذا الكتاب في وزارة الثقافة بدمشق مرتين، وكان الكتاب في خمسة مجلدات، غير أن هذه المجلدات الخمسة أمكن جمعها وترتيبها في مجلد واحد بسبب تقنيات الطباعة الحديثة، وبذلك زالت صعوبة المراجعة ولاسيما أن الكتاب قد فهرست مواده وما جاء فيه من آيات كريمة وأحاديث شريفة وأبيات شعرية ومواد لغوية وأخرى اصطلاحية.

وجاء الكتاب في ١٠٥٦ صفحة

معجم فصاح العلمية من لسان العرب للدكتور محمد خسارة عضو المجمع :

صدر هذا المعجم عن مجمع اللغة العربية بدمشق عام ٢٠١١ . وقد جعل صانع المعجم معجم لسان العرب هو المصدر لأنه مصدر يتمتع بسعة وسمعة علمية انعقد عليها إجماع اللغويين العرب، ولكي يسهل على الباحث العودة إلى الأصل والتثبت لأنه لاحظ أن بعض من صنف قبله في هذا الباب اقتصر على قوله في كلمة ما (وهي في اللغة كذلك ..) دون تحديد المصدر أو المرجع، وقد ثبت للمؤلف أن بعض ما نسبوه إلى اللغة ليس فيها، مع أن الأمانة العلمية أهم مستلزمات البحث وقدّما قالوا: إن كنت ناقلاً فالمرجع وإن كنت مجتهداً فالدليل .

قال مؤلفه: قام هذا العمل على محورين :

أولهما: جرد معجم لسان العرب لابن منظور المصري (ت ٧١١ هـ) واستخراج الكلمات التي تدور على لسانه العامة بنصها وحرفيتها، وتلك التي تقرب مما يدور على لسانهم مما يرجح أن تكون أصلاً فصيحاً لها .

وثانيهما: رصد الكلمات المتداول على لسان العامة من الناس في حياتهم اليومية واصطفاء الكلمات التي تتوهم عاميّتها أو خروجها عن اللغة، ثم عرضها على معجم لسان العرب للوقوف على ما يربطها بالعربية الفصيحة من أواصر وعلائق .



نكر الباحث أن هدفه ليس النزول بالفصيحة إلى مستوى العامية، بل الارتفاع بالعامية إلى ما يقرب من الفصيحة .

اشتمل المعجم على نحو من / ١٤٠٠ / مادة لغوية وجاء في ٤٦٨ صفحة وسنذكر هنا مثالين مما ورد في هذا المعجم :

١- شاط (شاطت الطبخة) : جاء: «شاط الشيء شيطاً وشياطاً وشيطوتة: احترق. وخص بعضهم به الزيت والرُّب» وكذا هي في العامية لفظاً وللة .

٢- مشوار (كان المشوار إلى الغوطة) : جاء: ويقال: المكان الذي تُشَوَّرُ فيه الدواب وتُعرَضُ المشوار. وشرت الدابة شوراً: عرضتها على البيع أقبلت بها وأدبرت. ويقال: لياك والخطب فإنها مشوار كثير العثار .

وعلى هذا فالمشوار يعني المسار والممشى، وهو ما تذهب إليه العامة في هذا العصر، ولكنها زادت بأن اشتقت من المشتقة فعلاً هو (تشور) بمعنى انتزه. والاشتقاق من المشتقة جائز في العربية ومن نظائره في الفصيحة (تمسكن) من (مسكين) .

- أثر الاختلاف في الأوجه الإعرابية :

في تفسير الآيات القرآنية: للأستاذ ياسر محمد مطرة جي .

صدر هذا الكتاب عن دار البشائر بدمشق عام ٢٠١١ . وتتل قدمات الكتاب على أنه في الأصل رسالة نال بها صاحبها درجة الماجستير، وقال في مقدمة دراسته: ومن هنا فلن منطلق دراسة التحويية التي اعتمدتني في هذا البحث - في بيان أثر الاختلاف بين التحويتين في الأوجه الإعرابية في تفسير الآيات القرآنية - إنما هو اكتئان لمعنى التحو في الإقسام عن تفسير العديد من أي الذكر الحكم، إذ لا يخفى على دارس العربية الارتباط الوثيق بين المعنى والحالة الإعرابية، إذ كلما تعدد إعراب الكلمة الواحدة تعدد المعنى الواحد، والعكس. وهدفي بيان كيفية استخدام هذه اللغة لتحقيق أهداف النص القرآني وغايته، بدراسة ترتيب نظام التحوي بالطريقة التي وظفت فيها هذا النظام لأداء المعاني .

قسم الكتاب إلى أربعة فصول وكل فصل إلى مباحث على النحو الآتي :

- الفصل الأول: الاختلاف في التوجيهات التحويية وأثره في اتساع المعاني :

- المبحث الأول: التحو العربي، أسباب وضعه، وتطوره، وأهميته في جلاء المعنى وتوضيحه.

- المبحث الثاني: أسباب الاختلاف التحوي، ودلالته على رقي العقل العربي ونمو طاقته الذهنية .

- الفصل الثاني: أثر تعدد الآراء في خدمة المعنى الديني في القرآن الكريم :



- المبحث الأول: دور النحو ومكانته في فهم التركيب القرآني واستبطاط أحكامه بوصفه أعلى ما في العربية من بيان .
 - المبحث الثاني: دور الاختلافات في الأوجه الإعرابية في توجيه المعاني في القرآن الكريم.
 - الفصل الثالث: أهمية القراءات القرآنية في توظيف العناصر النحوية لأداء معاناتها .
 - المبحث الأول: مفهوم القراءات القرآنية، ورأي العلماء في عددها .
 - المبحث الثاني: دور القراءات القرآنية في تنوع المعاني وتعدد الأوجه الإعرابية .
 - الفصل الرابع: التضمين النحوي وأثره في توصيل المعنى وتفعيل اللغة في المجتمع .
 - المبحث الأول: تعريف التضمين عند القدماء والمحدثين وبيان أنواعه .
 - المبحث الثاني: دور التضمين في إبراز المعنى الحقيقي والمجازي والجمع بينهما في تفسير بعض آيات القرآن الكريم .
 - المبحث الثالث: دور التضمين النحوي في رفد اللغة العربية بدلالات متعددة للاحتراف عن الخطأ في مطابقة الكلام لنظام المراد منه .
- وقد وضع الباحث سبعة فهارس لكتابه تسهل وتبسيط البحث فيه.

جاء الكتاب في ٥٢٠ صفحة.

القاموس الفقهي :

عن دار الفكر بدمشق صدر في طبعته الرابعة عام ٢٠٠٩ «القاموس الفقهي لغة وأصطلاحاً» للأستاذ سعدي أبو جبيب، ويشتمل هذا المعجم على المصطلحات الفقهية المستعملة في مختلف المذاهب الفقهية الإسلامية مستخرجة من الكتب الأساسية في كل مذهب، فتجد فيه مصطلحات الفقه المالكي والحنفي الشافعي والحنبلية والظاهري والجعفري والزيدية والإباضي، وقد فسر واضع المعجم كل مصطلح من هذه المصطلحات تفسيراًلغويياً ثم قدم المعنى الاصطلاحي كما ورد في كتب الفقه فمثلاً ذكر كلمة الفضولي فقال :

الفضولي: المشتغل بالضلال، أي الأمور التي لا تعييه .

الفضولي اصطلاحاً: هو من يتصرف في حق غيره بغير إذن شرعى «التمراثى» في المجلة (م ١١٢) : هو من يتصرف في حق الغير بدون إذن شرعى .

ولم يخل المعجم الفقهي المنكور من تفسير مصطلحات علم الحديث للصلة الوثيقة بين الفقه والحديث لأن السنة النبوية تعد الأصل الثاني بعد القرآن الكريم في علم أصول الفقه، ففي مادة «ح د ث» يفسر معنى الحديث لغويًا وهو كل ما يتحدث به من كلام وخبر، ح: أحاديث، ثم يفسره اصطلاحياً بأنه كلام رسول الله (ﷺ)، وهو في عرف الشرع: ما يضاف إلى النبي (ﷺ)، وبهذه المناسبة ينكر مصطلحات علم الحديث: حديث الآحاد، الحديث الحسن،



ال الحديث الصحيح، الحديث الضعيف، الحديث القدسي، الحديث المتصل، الحديث المدرج، الحديث المرسل، الحديث المرفوع، الحديث المشهور، الحديث المضطرب، الحديث المفصل ... إلى آخر هذه المصطلحات وقد يفصل القول في بعضها، ففي الحديث الموقوف قال: هو ما لم يبلغ به إلى النبي (ﷺ)، وعند النووي: ما أضيف إلى الصحابي قوله، أو فعلًا، أو نحوه. متصلًا كان أو منقطعاً. ويستعمل في غير الصحابي مقيداً. فيقال: حديث كذا وفاته على عطاء مثلاً. هذا، وإن كثيراً من الفقهاء والمحنتين يسمون الموقوف أثراً. وبعض المواد تستغرق صفحة أو أكثر لاختلاف مفاهيمها وحدودها عند الفقهاء كمادة (حدد) وقد «فرز المؤلف إلى أوثق مصادر اللغة، وإلى أوثق مصادر الفقه الإسلامي في جميع مذاهبها، أقطع من خيرها ما يسر الله سبحانه ...» وفعلاً فقد ذكر في نهاية كتابه ثباتاً لمصادره ضمنه ذكر معاجم اللغة وكتب التفسير وعلوم الحديث وكتب الفقه على المذاهب المشار إليها أعلاه. وبعد هذا المعجم إضافة جليلة إلى ذخيرتنا اللغوية والاصطلاحية في التراث العربي الإسلامي .

مجمع اللغة العربية بدمشق :

اتخذ مجلس المجمع في ٢٣/٥/٢٠٠٧ قراراً يقضي بجمع أعمال الأعضاء الذين أسسوا المجمع، وأولك في ٦/٣/٢٠٠٧ إلى لجنة من أعضائه: د. عبد الله وأوثق شهيد و د. زهير البابا و د. مازن المبارك مهمة تنفيذ قراره. ورأى اللجنة أنه يجب التعريف بكل من لم يكتب عنه من هؤلاء المؤسسين، وكان من ذلك أن صدر حتى الآن كتابان :

١- العلامة اللغوي عبد القادر المبارك: [١٤٩٣ - ١٣٦٤ هـ - ١٨٧٦ - ١٩٤٥]

صدر عن المجمع عام ٢٠١١ بتأليف الأستاذ إبراهيم الزبيق. صدر الكتاب الدكتور عبد الله وأوثق شهيد عضو المجتمع، ثم قدم المؤلف لكتابه وبدأ كتابه بكلمة موجزة عن آل المبارك وعن هجرة جدهم المجاهد محمد المبارك من الجزائر إلى دمشق وشرائه بيته في زقاق البركة وتدريسه بالمدرسة الخيساوية، وتوفي الشيخ محمد عام ١٢٦٩ هـ = ١٨٥٣ م وخلف ولاداً عُرف بالشيخ محمد أو محمد الشيخ وهو والد عبد القادر المترجم .

عبد القادر المبارك ولد بدمشق وسمه الأمير عبد القادر الجزائري باسمه تعيرأ عن محبته لأبيه، وسار في طلب العلم وقرأ على أبيه وعلى الشيخ طاهر الجزائري وعلى غيرهم. ثم اتجه إلى مهنة التعليم فافتتح مكتب النجاح. وبعد عودة الدستور عام ١٩٠٨ أيام السلطان عبد الحميد الثاني أشاد المبارك بعودة الدستور غير أنه لما رأى سياسة التترنريك ماضية في طريقها بدأ يبتعد عن الرابطة العثمانية ويدعو مع الداعين إلى الامركزية وإلى العناية باللغة العربية وإحياء التراث العربي. ثم تحدث المؤلف عن دمشق في العهد الفيصلي



وعن نشاطات الشيخ في التعليم ونظمه للشعر في مناصرة الشهير حسين وذم الاتحابيين. وجاء في هذه المرحلة تأسيس المجمع العلمي العربي في ١٩١٩ / حزيران / ٨ وكان عبد القادر المبارك أحد الأعضاء المؤسسين الذين نهضوا بأعباء النهوض العلمي وما يقتضيه من تأليف وتحقيق وترجمة وتعريب ووضع للمصطلحات، وكان للشيخ المبارك جهود مباركة في لجنة التعريب وخصوصاً تعريب المصطلحات العسكرية، وذلك إلى جانب قيامه بالتدريس في مكتب شبر. وقدّم المؤلف شهادات من تلاميذ الشيخ تدل على مدى إخلاصه في التدريس وعلى سعة علمه ومعرفته. ولم يخل الكتاب من إيراد شيء من القصائد التي نظمها المبارك في شتى المناسبات، أما مؤلفات الشيخ فهي :

- شرح المقاصورة الدرية، في اللغة. وستصدر عن المجمع
- فرائد الآيات العربية. طبع
- المعلومات المدنية (منقول عن التركية). طبع
- كافية المتحفظ ونهاية المتفقظ لابن الأجدابي. طبع
- الصير مطية النجاح (قصيدة في الحكم شرحها المبارك) . طبعت
- مختارات شعرية. مخطوط
- طرائق أبية. مخطوط
- شرح بانت سعاد ؟
- كراسات مدرسية. ألفها في أول عهده بالتدريس إضافة إلى محاضراته التي ألقاها في المجمع العلمي العربي .
- وختم الكتاب بملحق اشتمل على قصائد الشيخ المبارك وعلى مقاله (لغة المتبني) وعلى قصيدة الشاعر زكي المحاسني في رثائه .

جاء الكتاب في ١٨٦ صفحة .

٤- محمد سليم الجندي من أعلام العربية: [١٤٩٨ - ١٣٧٥ هـ = ١٨٨٠ - ١٩٥٥ م]

عن مجمع اللغة بدمشق صدر عام ٢٠١١ كتاب محمد سليم الجندي من تأليف الأستاذة بسمة بديع رحيم. صدر الكتاب بكلمة للدكتور مازن المبارك، تلاه مقدمة موجزة بقلم المؤلفة قالت: «يعد هذا الكتاب تعريفاً بعالم جليل وأستاذ كبير قضى حياته في خدمة اللغة العربية، نهل من معينها الذي لا ينضب، وسخر نفسه لإعلاء شأنها والحافظ على سلامتها». وقد كسرت المؤلفة كتابها على أربعة فصول :

- الفصل الأول: لمحات من حياته:



وفيه تحدثت عن نسبة وولادته ونشأته في معرة النعمان وعن انتقاله إلى دمشق وانتخابه عضواً في المجمع العلمي العربي وعمله في التعليم والإدارة والتأليف ونظم الشعر، ثم تحدثت عن صفاته وأخلاقه، ثم عن وفاته في دمشق .

- الفصل الثاني: من بحوثه وأرائه في كتبه المطبوعة والمخطوطة :

وفي هذا الفصل أوردت المؤلفة بعض آراء الجندي في اللغة العربية وتاريخ أدبها وطريقة تقسيمه، كما قدمت آراءه عن فصحاء العرب وبلغاتهم وما قاله في كتاب العربية كعبد الحميد وابن المقفع وأبن العميد والحريري، كما أوردت آراءه في شعراء العربية كامرأة القيس وزهير والأعشى ولبيد والختناء وحسان بن ثابت وجرير والفرزدق وعمر بن أبي ربيعة وأبي تمام وبشار وأبن الرومي والمنتبي وأبن زيدون. ثم تحدثت عن ولع الجندي بأبي العلاء المعري وخصوصاً أنه سلخ سنوات من حياته في تأليف كتابه «الجامع في أخبار أبي العلاء المعري وأثاره» وفي تحقيق كتابه «رسالة الملائكة» .

- الفصل الثالث: آثاره :

وفيه عرقت المؤلفة بآثاره المطبوعة وكلها ذات سمة تراثية أو لغوية وهي : إصلاح الفاسد من لغة الجرائد، وتاريخ معرة النعمان، والجامع في أخبار أبي العلاء المعري وأثاره، ورسالة في الطرق، ورسالة في الكرم، وعدة الأدب. وأصدر سلسلة بعنوان عددة الأديب صدر منها: عبد الله بن المقفع، وعلى بن أبي طالب، وامرأة القيس، والنابغة النباني، إضافة إلى تحقيقه رسالة الملائكة. ثم عدلت آثاره غير المطبوعة وذكرت شيئاً من آرائه في الشعراء والكتاب .

بعد ذلك عرفت بمقالاته المنصورة في المجلات والجرائد .

- الفصل الرابع :

وفيه أوردت المؤلفة نماذج من خط الجندي وصور صفحات من آثاره، ثم ذكرت مصادر كتابها ومراجعه .

جاء الكتاب في ١٣٦ صفحة .



كتاب

الكشف والتنبيه على الوصف والتشبيه
تأليف: الإمام صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي
(عرض وتحليل)

د. سمير أحمد معلوف^(*)



المؤلف:

ولد أبو الصفاء صلاح الدين خليل بن عز الدين أبيك بن عبد الله الألبكي السيفي الصفدي سنة ستين وتسعين أو سبع وستين وستمائة في صفد، وهي مدينة في جبال عاملة المطلة على حمص بالشام، وهي من جبال لبنان، وصعد في أيامنا هذه مدينة في فلسطين. كان الصفدي من أسرة ثرية من أسر المماليك، ذكر من نفسه أن أباه لم يمكنه من الاشتغال حتى استوفى عشرين سنة، وكان قد تعانى صناعة الرسم، فمهر فيها، وكتب الخط الجيد، ثم ولع بالأدب ونبغ فيه.

كان والده أميراً في أسرة موسرة، وحفظت لنا المصادر ذكر أخي له هو جمال الدين إبراهيم بن أبيك كان يتقن عدة صنائع، وسمع الحديث بمصر والشام وشدة اطراضاً من الحساب والفرائض، وتوفي بدمشق في جمادى الآخرة سنة اثنين وأربعين وسبعين وسبعين، وكان من الأعيان. أما شيوخه فقد ذكر منهم محققاً كتابه (الكشف والتنبيه) لربعة عشر شيخاً منهم: القاضي ابن جماعة (ت ٧٣٣ هـ)، والإمام نقي الدين السبكي (ت ٧٥٦ هـ)، وابن نباتة المصري (ت ٧٦٨ هـ)، والحافظ الذهبي (ت ٧٤٢ هـ)، والحافظ ابن كثير (ت ٧٧٤ هـ). وغيرهم.

(*) أستاذ البلاغة في جامعة البصرة.



وقد تلذم له مجموعة من العلماء الأفاضل، منهم: الشيخ أمين الدين أبو عبد الله محمد بن حسن الأنفي المالكي الفقيه المحدث (ت ٧٩٣). و الصدر العالِم البارع المدرس أمين الدين محمد بن محمد الحنفي المشهور بابن الأدمي (ت ٧٩٥ هـ)، وخليل بن محمد بن سليمان بن علي، والشيخ بدر الدين الحلبي الشافعي الناسخ (ت ٧٩٨ هـ)، وغيرهم.

أجمع من ترجم له كالذهباني والحسيني وأبن حجر والشوكاني أنه كان حسن الأخلاق والمحاضرة وكان من بقائيا الرؤساء الآخيار، كما كان محبّاً إلى الناس حسن المعاشرة جميل المودة.

باشر الصفدي وظائف جليلة، فقد ولّ كتابة الدست^(١) بدمشق، وكتابة السر بحلب، ثم تولى وكالة بيت المال وكتابة الدست بدمشق معاً واستمر بها إلى أن مات بطاعون دمشق، وكان قبل ذلك قد تولى كتابة الدرج بصفد ثم في القاهرة.

كان الصفدي رجلاً موسوعي الثقافة، وله على أصح الأقوال حوالي خمسين مصنفاً، ومن كتبه المطبوعة: أرجوزته: تحفة نوى الألباب فيما حكم بدمشق من الخلفاء والملوك والنواب، وتشنيف السمع بانسحاب الدمع، و تمام المتون في شرح رسالة ابن زيدون، وغواصون الصحاح، ويصل عدد كتبه المطبوعة إلى ثمانية عشر كتاباً، أما مصنفاته المخطوططة فيبلغ أربعة وثلاثين، على حين يبلغ عدد كتبه المفقودة خمسة عشر كتاباً.

كتاب الكشف والتبيه على الوصف والتبيه

حقه وعلق عليه الأستاذان: الدكتور هلال ناجي، ووليد بن أحمد الحسين أبو عبد الله الزبيري، ونشرته دار الحكمة في بريطانيا - ليدز، وقد صدرت طبعته الأولى سنة ١٤٢٠ هـ، ١٩٩٩ م.

وهذه الطبعة هي لمخطوط الكتاب المذكور، وهي - كما يقول المحققان: (مخطوطة فريدة في الدنيا لا أخذ لها - فيما نعلم - أصلها محفوظ في المكتبة الوطنية بباريس تحت رقم: ٣٣٤٥ عدة أوراقها ١٦٧ ورقة، في كل ورقة صفحتان مقاسها ٢٢ × ١٥، معدل سطور الورقة ١٧ سطرًا). وهي مخطوطة قديمة، مضبوطة بالشكل، لم يذكر فيها اسم الناسخ، واعتراضها ضرر كثير.

يقع الكتاب المحقق في (٥٣٠ صفحة) ويتألف من قسمين أساسين، الأول فيه كلام نظري، وأمثلة وشواهد، وقد جعله المؤلف على صورة مقامتين، والثاني: قسم النتيجة،

(١) كتاب الدست: هم الطبقة الأولى من كتاب الديوان، ويجلسون مع كتاب السر بمجلس السلطان بدار العدل في المراكب على ترتيب منزلتهم بالقدم ويفرونون القصص على السلطان بعد قراءة كتاب السر على ترتيب جلوسيم، وطبقة الثانية: كتاب الدرج، وهو الذين يكتبون ما يوقع به كتاب السر أو إثارة النائب أو الوزير، وسموا كتاب الدرج لكتابتهم هذه المكتوبات ونحوها في دروج الورق.

وأشتمل على شواهد وأمثلة على ما تقدم ذكره في القسم الأول، وقلم المؤلف لكتابه بمقمة ذكر فيها دوافع تأليف الكتاب، قال الصفدي: (وقد أحببت أن أجمع من التبيه ما وقع لمن علمته من الشعراء، وتبيّن لي أنه تبوأ غرف البلاغة ولم يتبد بالعراء) ^(١).

ثم سرد بعد ذلك مصادر كتابه فقال: (واخترت من التشبيهات التي جمعها ابن أبي عون والحتامي وأبن ظافر والشعالي في شعار النداء، والوطواط الكتبى في مباحث الفكر، وما في روح الروح، وما في مجاميع الفضلاء ماراق لي ورذة، ولاق في عيني ورذة وخف على السمع لفظه وعلى اللسان سرده، هذا إلى ما أثبته من الزيادات التي لم يذكروها، والتشبيهات التي لو عرفا مظانها لم يُذكرواها، التقطتها من الدواوين والمجاميع) ^(٢).

وبين تقسيمات كتابه بقوله: (ورتبته على مقدمتين ونتيجة: أما المقدمة الأولى فتشتمل على فصول تتعلق بالتشبيه، وأما المقدمة الثانية فتشتمل على الكلام في حقيقة التبيه وانقسامه وتشعب ضروبه، وأما النتيجة فإنها تشتمل على أنواع التشبيهات نظماً) ^(٣). ومن الواضح من كلام المحققين أن الكتاب غير مكتمل وأن قسمًا منه قد ضاع وقد آخرًا نشره على نفسه على أمل أن يُستكمَل فيما بعد، (وما زال الأمل منعقدًا في أن نظر أو يظفر غيرنا بالجزء المفقود، فيخرج إلى النور، استكمالًا لعمل رصين من أجداد أعمال الصفدي الأدبية) ^(٤).

اشتملت كلتا المقدمتين في الكتاب على فصول، وجعل الصفدي كل فصل منها مشتملاً على موضوع يتعلق بالتشبيه، ففي الفصل الأول من المقدمة الأولى التي كان عدد فصولها عشرة فصول ذكر ما له صلة بكلمة التشبيه من الوجهة اللغوية، ودرس معاني تقلباتها، (مادة التشبيه هي حرف الشين، والباء، والهاء، وهذه الحروف كيف ما وقعت من الصور على اختلاف تراكيبيها لا تعدو سنة أقسام وجميعها يرجع معناه إلى القرب والمماثلة) ^(٥). ثم أورد معاني تقلبات المادة، وهي: (شبة، وهبـش، و هشبـ، وبـشـ، وـشـهـ، وبـهـشـ)، وأشار إلى المهمل والمستعمل منها ^(٦).

أما الفصل الثاني فكان موضوعه طريفاً لأنه درس فيه علاقة التشبيه بالخيال، ودراسته هذه تُعد من الدراسات التي تبحث في آلية عمل الخيال، وطريقة إيداع الصورة الأدبية،

(١) الكشف والتبيه، ص: ٥٢

(٢) نفسه، ص: ٥٢ - ٥٣

(٣) نفسه، ص: ٥٣

(٤) المرجع السابق نفسه، ص: ٤٧

(٥) نفسه، ص: ٥٥

(٦) نفسه، ص: ٥٨ - ٥٥



وجعل التشبيه مثلاً على ذلك: (التشبيه إنما هو لقوة المخيّلة، وهي التي تُركب أنواعاً من التراكيب كرأس أسدٍ على ابن آدم وقوائم جمل على ثور وجبل زُمْرُدٍ وبحر زنبق ... إلى غير ذلك من التخيّلات التي لا تحصى كثرة) ^(١).

وعلى هذه التخيّلات بقوله: (لأن الحواسِ الباطنة المدركة للجزئيات إما أن تكون مدركة فقط، أو تكون متصرفة. والمدركة إما أن تدرك الصورِ الجزئية كتخيّلنا صورة زيد بعد غيبة عنا، وإما أن تدرك المعانيِ الجزئية مثل الصدقة التي بينك وبين زيد، ولكن واحدٌ من هاتين القوتين قوة أخرى هي لها كالخزانة تودع فيها ما تكسبه وتحصله)، فالمدركة للصور هي المسماة بالحس المشترك وخزانتها تسمى الخيال، والمدركة للمعاني هي المسماة بالوهم ولها خزانة تسمى الحافظة، وأما المتصرفة فهي المسماة متخيلة عند استعمال الوهم لها، ومفكرة عند استعمال العقل لها) ^(٢).

وفي الفصل الثالث من هذه المقدمة يربط الصفدي بين ما قدمه عن الخيال والتشبيه: (الصور المشاهدة تُعين التخييل على التشبيه كمشاهدة الآثار العلوية إذا وقع الناظر عليها أعادت الشاعر والكاتب أو غيرهما على التشبيه وقربه من المُشبَّه وحسنِه) ^(٣). وبه على صلة البيئة بالصورة الفنية وجمالها وواقعيتها، (لأن أهل الديار المصرية يعذرون في تشبيه اللئج الساقط من الجو لأنه لا يكون في بلادهم ... ولذلك تجد تشبيه شعراء مصر للبنور يخالف تشبيه أهل الشام وغيرهم؛ لأن ذلك اللينور غير هذا في الشكل واللون) ^(٤).

كما أن كلامه على هذا الأمر جعله يتعucken في موضوع التجربة الإنسانية وأهميتها في صنع الصورة الفنية وتحفيز الخيال، فأورد حكاية عن ابن رشيق (أن لائماً لام ابن الرومي فقال له: لم لا تُشبَّه كتشبيهات ابن المعتز، وأنت أشعر منه؟ قال له: أشندي شيئاً من قوله الذي استعجرتني في مثله، فأشندته في وصف الهلال قوله:

وانظر إليه كزورق من فضةٍ قذ ألقنه حمولةً من غبارٍ
فصاح وا غواه تاشه لا يكُف الله نفستا إلا وسعها، ذاك إنما يصنف ماعون بيته لأنه ابن خليفة، وأنا أي شيء أصف؟ ولكن انظروا إذا أنا وضعتم ما أعرف أين يقع الناس مني هل قال أحدٌ قط أملح من قولي في قوس الغمام، وأنشد قوله:

وساق صبيح للصَّبَوح دعوته فقام وفي أجفانه سِنَةَ الغمضِ

(١) نفسه، ص: ٥٨

(٢) نفسه، ص: ٩٥ - ٨٥

(٣) نفسه، ص: ٦٠

(٤) نفسه، ص: ٦٠ - ٦١

ثم أورد ما قاله ابن الرومي في صانع الرفاق، وقالي الزلايبة^(١). وعلق الصفدي على هذه الحكاية بقوله: (قلت: فالمشاهدة تعين على التبيه ألا ترى أن ابن الرومي كيف يمشي في السوق فيشاهد الرفاقى وقالي الزلايبة ف يأتي بالتشبيه البديع)^(٢). ولتأكيد فكرته تحدث عن العميان وعجزهم عن الإتيان بالتشبيهات الغربية التي تعتمد على حاسة البصر، وإن كانوا بجيدين فيما يعتمد على غيرها من الحواس^(٣).

ثم ثأر في بقية الفصول ليبحث فيها عن قضايا التبيه وشروطه ففي الفصل الرابع يتحدث عن شرط ابن كثير في بلاغة التبيه، وهو شرط نقله كما قال الصفدي عن القاضي الجرجاني، وهو أن (من شرط بلاغة التبيه أن يُشبَّه الشيء بما هو أكبر منه وأعظم)^(٤) في Ferdinand هذا الزعم، لأن ذلك سيلغى جمال التشبيه المقلوب، كما في قول ذي الرمة:

ورمل كأوراك العذاري قطعته إذا ألبسته المظلمات الحناديس^(٥)

وابع على هذا المنوال في المقدمة الأولى، فناقش العديد من قضايا التبيه وأورد رؤيته في هذا المجال. ثم فصل في بقية الفصول طريقة المبدعين في صنع التبيه، كتشبيه الشيء الواحد بالواحد^(٦). وتبيه الشيء بشيء آخر ثم يستدرك فيفضل المشبه على المشبه به^(٧). وغير ذلك من القضايا.

أما المقدمة الثانية فتابع فيها الصفدي بحثه في مسائل التبيه، وقد جاءت في أربعة وعشرين فصلاً، درس فيها مسائل مثل (التشابه اتحاد في الكيفية كاتفاق اللونين)^(٨). و(المتباينين بما أن يكونا محسوسين أو معقولين أو محسوس بممقوول أو معقول بمحسوس)^(٩). و(ما به المشابهة لا يخلو إما أن يكون صفة حقيقة أو حالة إضافية)^(١٠). ومن الواضح أن هذه المقدمة يظهر فيها أثر عبد القاهر الجرجاني على نحو واضح، فنجد ذلك في الأفكار التي أوردها الصفدي وفي طريقة معالجة الصورة التشبيهية، ففي الفصل الثاني من هذه

(١) المرجع السابق نفسه، ص: ٦١ - ٦٢

(٢) نفسه، ص: ٦٣

(٣) نفسه، ص: ٦٥، وما بعدها

(٤) نفسه، ص: ٧١

(٥) نفسه، ص: ٧٢ - ٧٣

(٦) نفسه، ص: ٨٢

(٧) نفسه، ص: ٨٧

(٨) نفسه، ص: ١١٥

(٩) نفسه، ص: ١١٩

(١٠) نفسه، ص: ١٢٣



المقدمة يقول: (المتشابهان إما أن يكونا محسوسين كقوله تعالى (والقمرَ قَدْرَتَاهُ مِنَازِلَ) ^(١). الآية. وكقول الشاعر:

ولِيلَةَ نُوْمُهَا مُثْلِ عِيْوَنِ الرَّصَدَةِ
يَلْوُحُ لَيْ هَلَكَ مُثْلِ نَصْفِ الْزَرْدَةِ

فالهلال والعرجون، والنجوم وعيون الرصدة، ونصف الزردة والهلال ذوات مشاهدة، وهذه أكمل حالات التشبيه؛ لأن الغرض من التشبيه إنما هو التخييل الذي يقوم في النفس مقام التصديق في الترغيب والترهيب، والخيال أقوى على ضبط الأمور المحسوسة منه على الأمور المعقولة ^(٢).

وبتسق هذا القول مع أفكار الصفدي في الخيال، وما أورده الجرجاني في هذا الأمر حين تحدث عن ألفة الإنسان للمحسوسات أكثر من ألفته للمعقولات ^(٣).

واحتوى القسم الأخير من الكتاب، وهو بعنوان النتيجة على نماذج وأمثلة للتشبيهات مما تقدم ذكره في الفصول السابقة، وقد جعل ذلك مرتبًا حسب الموضوعات التي ورد فيها التشبيه، مثل: السماء وزرقتها، والثريا، والهلال والسحب والطل والمطر، والصبح، والثليج والبرد، وغير ذلك من الموضوعات.

وبعد: فهذا الكتاب من أجل الكتب وأمنعها؛ لأنه احتوى دراسة للتشبيه عزّ نظيرها، وضع فيه المصنف لمحات قيمة لموضوع الصورة الفنية، وصلتها بالخيال، وأضاف إلى ذلك كثيراً من التحليلات التي تتم على ذوق مرهف، ونفس شفافة، وتلحظ هذا أيضًا في اختياراته الرائعة للشواهد، واتساعه في الاستشهاد مما يضيف إلى القارئ ذخيرة معرفية تنويقية كبيرة. وقد أنفق الأستاذان الفاضلان محققا الكتاب بهذا كبيراً في ضبط النص، وإيجاده في أحسن صورة، فلهما الشكر والتقدير.



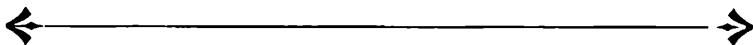
(١) سورة ياسين، الآية ٣٩، وتمامها (حتى عاذ كالغرنجون القديم). والمقصود هنا الموضع من الآية، وفيه يقع التشبيه.

(٢) نفسه، ص: ١١٩

(٣) أمرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمد رشيد رضا، دار المعرفة، لبنان، ١٩٨٢، ص: ١٠٢.

مشروع لتحقيق التاريخ الإسلامي ومعالجته

أ.د. سهيل زكار



المقدمة:

لقد استند بأعمال التاريخ الحديث للإسلام والمسلمين أجيال من المستشرقين والمستعربين، الذين امتازوا بشكل عام بكراهية الإسلام، وبالتالي عملوا للنيل من تاريخ المسلمين بمكر شديد وبانعدام للإنصاف والحيادية، وبحثوا دوماً فيما اسموه باسم التناقضات، ومنذ ما يزيد على أربعة عقود من الزمن جرت محاولات لإنهاء التبعية الفكرية، وإعادة كتابة التاريخ، وتحمس العرب لهذا المشروع، وعقدت ندوات كثيرة حوله فيما بين الكويت، وطرابلس، والإسكندرية، ودمشق، وفي دمشق تأسست منذ عام ١٩٧٧ لجنة قومية ل القيام بهذه المهمة، ووضعت مخططاً وتصوراً، لكن حتى الآن لم يتحقق شيء ملموس، لا بل تقزمت الأمال، وبات الآن هناك اكتفاء بكتاب مرجعي مختصر، مع عقد بعض المؤتمرات.

وانقضى القرن العشرون، ودخلنا في عصر جديد، هو عصر الاتصالات والعلوم وشبكات المعلومات، وباتت معظم مدارس التفسير التاريخي التي أبدعها الغربيون فاقدة،



وأخفق التفسير المادي للتاريخ وكذلك الفردي الرأسمالي، ونحن في عالم من المشاغل والهموم، وانقل العرب من الدعوة إلى الوحدة العربية إلى تخطيط حدود الكيانات السياسية والترافع إلى المحاكم الدولية والحروب أحياناً، وقد بتنا الآن أشبه بأمم.

وعلى الرغم من هذا كله أرى أن الحاجة ازدادت من أجل كتابة تاريخ العرب والمسلمين، ذلك أن هذا التاريخ لم يكتب حتى تعاد كتابته، وهنا لابد لنا من تأمين جيل من الباحثين، وإعادة النظر في تصنيف المصادر، وجمع هذه المصادر، والاتفاق على الاصطلاحات العلمية، واعتماد تحقيب متقد عليه مع التوصل إلى مدرسة — أو مدارس — عربية إسلامية لتعليل التاريخ وتفسيره، ومعالجة قضيائاه ومن ثم كتابته بشكل وحدوي شامل.

وإنجاز هذا المشروع يثبت لون الهوية العربية الإسلامية، وصورة هذه الهوية نعطيها لكل عربي ومسلم، ومن ثم ننشرها في الدنيا، فأهل مكة أدرى بشعابها، وأن الأوان أن نوقف استيراد التعريف بماضينا وعقيدتنا من عند سوانا، لاسيما من عند الصليبيين والصهاينة.

وصدوراً عن مواقف الغالبية العظمى من المسلمين أرى أن تاريخ الإسلام والمسلمين مر بالحقب التاريخية التالية، وذلك حتى ما بعد نهاية الحرب العالمية الأولى.

١ - العصر النبوى.

٢ - العصر الراشدى.

٣ - العصر الأموي.

٤ - العصر العباسي في العراق.

٥ - العصر العباسي في مصر.

٦ - عصر السلطنة العثمانية.

٧ - عصر الاستعمار والتمزق واختفاء المرجعية الشرعية.

ومع هذا التحقيق هناك مساحة مخصصة لكل من: الخلافة الأموية بالأندلس، والخلافة الفاطمية، ودولة الموحدين، وفي إطار الشريعة الكبرى يمكن التعامل مع تواريخ الدول المستقلة أو شبه المستقلة التي ظهرت في دار الإسلام.

وبما أن الإسلام نظر إلى الإنسان نظرة كاملة شاملة، ولأنَّ الإنسان هو صانع الحدث التاريخي وبطل التاريخ الحقيقي، أرى الإلقاء عن البحث في تاريخنا من خلل منظور الحوليات أو منظور الحكم والأسر، بل أخذه بمثابة كتل كبرى، كل كتلة تمثل قطاعاً مهماً سواء أكان سياسياً أم عسكرياً أم حضارياً أم تقنياً أم عقائدياً.



في العدد القادم:

- أبو علي القالي وكتابه الأمازي
تعقيب على بحث المستدرك على ديوان أبي تمام بشرح التبريري
- ابن ذرید الأزدي الأدیب اللغوي
حوار الخطابات في ثمرات الأوراق فيما طاب من الأدب وراق
- تجليات وجданية في الحب الإلهي عند جلال الدين الرومي
الفكر التربوي عند الغزالی
- بلاغة المثل القرآني في التراث العربي
الحداثة في الأدب والنقد عند الجاحظ
- أ. د. عمر الدقاد
أ. د. صلاح كزارة
د. سمر روحى الفيصل
د. سمر الديوب
د. ميادة التونجي
د. عبد الله المجدل
د. خلدون صبح
د. محمد رضا خضرى